RIVISTA MENSILE NUMERO 10 NOVEMBRE 1989 LIRE 4.000

a sinistra

laboratorio per l'alternativa sociale e politica

rivista mensile / sped. abb. post. gr. III / 70 / in caso di mancato recapito restituire al mittente, 00185 Roma via Farini 62 / taxe percue / tassa pagata, Roma

MATERIALI PER LA RIFLESSIONE E IL DIBATTITO

PER UNA CULTURA DELLA LIBERAZIONE

Giulio Girardi

LEGITTIMA DIFESA DALL'INFORMAZIONE-AVANSPETTACOLO.
IL MANIFESTO. NUOVO, PIÙ RICCO, PIÙ PUNGENTE CHE MAI.

a sinistra

laboratorio per l'alternativa sociale e politica

SOMMARIO N. 10 NOVEMBRE 1989

MATERIALI PER LA RIFLESSIONE E IL DIBATTITO

PER UNA CULTURA DELLA LIBERAZIONE

LA RICERCA DI UNA NUOVA IDENTITA' RIVOLUZIONARIA

di Giulio Girardi

3. INTRODUZIONE
di Domenico Jervolino

4. UNA RIVOLUZIONE IMPOSSIBILE?
da "Bozze" 1985
di Giulio Girardi

32. ECOLOGIA E CULTURA DELLA LIBERAZIONE
da "Emergenze" 1988
di Giulio Girardi

38. DA CHE PARTE STAI? ASSOCIAZIONISMO, EMARGINAZIONE, ALTERNATIVA POLITICA
Relazione tenuta al convegno di Capodarco "Da che parte stai? Associazionismo ed emarginazione, 24-26 aprile 1989
di Giulio Girardi

COMITATO EDITORIALE: Giorgio Cortellessa, Salvatore D'Albergo, Giulio Girardi, Domenico Jervolino, Lidia Menapace, Elio Veltri

DIRETTORE: Domenico Jervolino

DIRETTORE RESPONSABILE: Giovanni Lisi

CAPOREDATTORE: Giulio Salierno

ORGANIZZAZIONE: Carlo Pangia

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE: Giulio Sansonetti

REDAZIONE DI ROMA: Roberto Alemanno, Guillermo Almeyra, Guido Aristarco, Giorgio Baratta, Sergio Benassai, Franco Calamida, Andrea Catone, Fabio Giovannini, AnnaMaria Marenco, Vito Nocera, Antonio Peduzzi, Marina Pivetta, Silvia Rutigliano, Giancarlo Saccoman, Stefano Semenzato
REDAZIONE DI MILANO: Vittorio Agnoletto, Bruno Ambrosi, Franco Astengo, Vittorio Bellavite, Marino Ginanneschi, Raffaele Masto, Luciana Murru, Costanzo Preve, Giorgio Riolo, Angelo Ruggeri, Luigi Vinci

PROPRIETA': Enrico Rinaldi, via Farini 62 00185 Roma.
GESTIONE EDITORIALE: Coop Irene rl, via Farini 62, 00185 Roma

COMPOSIZIONE: LA PAGINA srl, via Ludovico di Vartemà, 3 00153 Roma tel. 06 / 5743537 - 5743253 - 5743428

STAMPA: Co La Graf, via Tomacelli, 146 00187 Roma

PUBBLICITA': Plurimedia srl, via Maestri, 86 41100 Modena tel. 059 / 35 49 56 / 34 01 94 Fax 059 / 34 29 08

ABBONAMENTI: annuo L. 35.000 sostenitore L. 100.000 versamenti intestati a cooperativa Irene rl, via Farini 62, 00185 Roma, daversare sul CCP n. 73008005

REGISTRAZIONE: Tribunale di Roma, 563 del 17 novembre 1988

a sinistra IN QUESTE LIBRERIE

AGIRA: **cartolibreria Garofalo**, via V. Emanuele, 39

AREZZO: **Pellegrini**, via Cavour 42

AVELLINO: **Petrozziello**, c.so Vittorio Em., 5

AVEZZANO: **Rodorigo**, via Valeria 40

AVIGLIANO: **La nuova cultura**, c.so Coviello 75

BARI: **Feltrinelli**, via Dante, 91

BERGAMO: **La bancarella**, passaggio Cividini 6, **Seghezzi**, vle. papa Giovanni XXIII, 46 **Rinascita**, via G. D'Alzano 8

BOLOGNA: **Feltrinelli,** p.zza Ravegnana, 1

BOLZANO: **Coop. libraria Bolzano**, via Argentieri, 21e

BRESCIA: **Ulisse**, via Matteotti, 8a **Rinascita**, via Calzavella, 26

CAGLIARI: **Murru**, via S. Benedetto 12c **F.lli Cocco**, l.go Carlo Felice, 76

CAMPOBASSO: **La libreria**, via Veneto

CAMPOBELLO MAZARA: **Edicola cartoleria Luppino**, via Garibaldi

CATANIA: **Cuecm**, via Etnea, 390 **Culc**, via Verona, 44 **libreria La cultura**, p.zza Vittorio Emanuele

CECINA: **Rinascita**, via don Minzoni, 3

CITTA' DI CASTELLO: **La tifenarte**, p.zza Matteotti

CIVITANOVA MARCHE: **Rinascita**, via Cavour, 2

COMO: **Ass. cult. Centofiori**, p.zza Roma, 50 **Libreria Mentana**, via Mentana, 13

COSENZA: **Universitaria calabra editrice**, c.so Italia, 78

EMPOLI: **Rinascita**, via della Noce, 3

FERRARA: **Spazio libri**, via del Turco, 2

FIRENZE: **Feltrinelli**, via Cavour, 1 **Marzocco**, via Mastelli, 24 **Rinascita**, via Alamanni, 39

FOGGIA: **libreria Dante**, via Oberdan, 1

FOLIGNO: **libreria Carnevalli**, via Pignattara

GALLARATE: **Carù**, p.zza Garibaldi, 6a

GALLIPOLI: **Libreria Nostradamus**, p.zza Giovanni XXIII

GENOVA: **Feltrinelli**, via P. E. Bensa, 32r

JESI: **Incontri**, via costa Mezzalancia, 1

LAMEZIA TERME: **libreria Tavella**, viale Stazione

LATTARICO: **Centro culturale alternativa**, via centrale, 1

LECCE: **Rinascita**, via arcivescovo Petronelli, 9 **Palmieri**, via Trinchese, 62 **edicola Siciliano**, p.zza porta Napoli

LEQUILE: **edicola Buttazzo**

LIVORNO: **Belforte**, via Grande, 91 **Fiorenza**, via della madonna, 35

LUCCA: **centro documentazione**, via Asili, 10 **Massoni** via S. Croce 9

MACERATA: **libreria Floriani** via Minzoni 6

MANTOVA: **Luxemburg** via I. F. Calvi, 27

MARGHERA: **La stasioneta**, p.zza Municipio, 13

MASSA: **Mondo operaio**, p.zza Garibaldi, 15

MESSINA: **Obelix**, via Verdi, 21

MESTRE: **Don Chisciotte**, via S. Girolamo, 14 **Galileo**, via Poerio, 11

MILANO: **Calusca**, via S. Croce, 21 **Centofiori**, p.le Dateo, 5 **Ccu**, via Celoria, 2 **Clued**, via Celoria, 20 **Clup**, p.zza L. da Vinci, 32 **Coop Libreria popolare**, via Tadino, 18 **Feltrinelli Manzoni**, via Manzoni, 12 **Feltrinelli Europa**, via Tecla, 5 **Feltrinelli Baires**, c.so Buenos Aires, 20 **Incontro**, c.so Garibaldi, 44 **Rinascita**, via Volturno, 35 **Sapere**, p.zza Vetra, 21 **Unicopli**, via Rosalba Carriera, 11

MODENA: **Rinascita**, via C. Battisti, 17

MONTEPULCIANO: **Centofiori**, via Calamandrei, 15

NAPOLI: **Feltrinelli**, via T. D'Aquino, 70 **Guida**, via Portalba, 20 **Marotta**, via dei Mille, 78 **Loffredo**, via Kerbaker 19/21 **L'internazionale**, via A. Scarlatti 19

NOVARA: **Librami**, c.so Garibaldi 26 **La talpa**, via Solaroli 4c

PADOVA: **Calusca**, via Belzoni, 14 **Feltrinelli**, via S. Francesco, 14

PALERMO: **Dante**, via 4 canti di Città **Feltrinelli**, via Maqueda, 459 **Nuova presenza**, via Enrico Albanese 100 **Sellerio**, via La Farina 10

PALMI: **Arlacchi**, via Garibaldi, 87

PARMA: **Feltrinelli**, via Repubblica, 2

PAVIA: **Clu**, via Volturno, 3 L'incontro, via Libertà, 17

PERUGIA: **Altra**, via V. Rocchi, 3

PESARO: **Campus**, via Rossini, 47

PESCARA: **Clua**, via Galilei, 13 **edicola Merenda**, via Marconi, 70

PIOMBINO: **Bancarella**, via Tellini, 19

PISA: **Feltrinelli**, c.so Italia, 17 **Vallerini**, largo Pacinotti, 10

POLISTENA: **Nardi**, via Catena, 4

PORDENONE: libreria **Becco giallo**, via Mazzini 64

RAVENNA: **Rinascita**, via 13 giugno, 14

REGGIO EMILIA: **Rinascita**, via F. Crispi, 3 **Vecchia Reggio**, via E.S. Stefano, 2f **Libreria del teatro**, via Crispi, 6

ROMA: **Feltrinelli**, via V.E. Orlando, 84.86 **Feltrinelli**, via del Babuino, 39 **Anomalia**, via Campani, 73 **Adria**, via S. Caterina da Siena, 61 **Comed**, via Tomacelli, 141 **Eritrea**, v.le Eritrea 72 **EL**, via Rieti, 11 **Lungaretta**, via della Lungaretta, 90 **Modernissima messaggerie**, via della Mercede, 43 **Paesi nuovi**, via Guglia, 6 **Rinascita**, via Botteghe oscure, 1 **Uscita**, via Banchi vecchi, 45 **Circolo V. Verbano**, P.zza immacolata, 28 **libreria Spazio comune**, via Ostiense 152b **Mondo operaio**, via Tomacelli 141

SALERNO: **Cooperativa Magazzino**, via G. da Procida, 5

SAVONA: **edicola Grimaldi**, piazza Sisto IV

SENIGALLIA: **Sapere nuovo**, c.so 2 giugno, 54

SIENA: **Feltrinelli**, via Banchi di sopra, 117

TARANTO: **Leone**, via Di Palma 8

TERMOLI: **Il ponte**, c.so Nazionale, 173

TERNI: **Alterocca**, corso Tacito, 29

TIRIOLO: **Libreria Grembiale**, p.zza Italia

TORINO: **Campus**, via Urbano Rattazzi, 4 **Celid**, via S. Ottavio, 20 **Comunardi**, via Bogino, 2 **Feltrinelli**, p.zza Castello, 9

TRENTO: **Disertori**, via S. Virgilio, 23

TRIESTE: **Tergeste**, p.zza della borsa 15

TREVISO: **libreria Einaudi**, vicolo Rialto 12 **Blue China Records**, viale Cairoli 9a

UDINE: **Coop. Borgo Aquileia**, via Aquileia, 53

URBINO: **Cues**, via Saffi

VENEZIA: **Cluva**, Tolentini S. Croce, 197 **Utopia 2**, via Dorsoduro, 3490 **Luminer**, Salizzata S. Lio

VERONA: **Rinascita**, corte Farina, 4

VILLA SAN GIOVANNI: **Crapazzano**, via Curson, 48

VITERBO: **Etruria**, via Cavour, 34

A ROMA E A MILANO ANCHE NELLE EDICOLE

abbonarsi *a sinistra* per un anno costa solo trentacinquemila lire

i versamenti vanno effettuati sul Ccp n. 73008005 intestato a: Cooperativa Irene rl via Farini 62 00185 Roma

Con questo fascicolo apriamo, a titolo di esperimento, una serie di supplementi alla nostra rivista che hanno lo scopo di offrire ai lettori materiali di riflessione e di dibattito che, per la loro dimensione, non trovano spazio nei normali numeri di "A sinistra", ma che riteniamo fortemente legati al suo progetto politico ed editoriale.
Iniziamo con alcuni interventi teorici di Giulio Girardi sui nodi di fondo del rinnovamento di una cultura e di una identità rivoluzionaria di fronte alla crisi delle vecchie sintesi dottrinarie e alle sfide rappresentate dai drammi epocali della pace e della guerra, dell'integrità della ecosfera, dell'emarginazione sociale, psicologica, fisica di milioni di soggetti umani e della possibilità di combatterla attraverso pratiche di recupero e di solidarietà militante.
Pacifismo e non violenza, ambientalismo e volontariato disegnano nuove frontiere nell'impegno sociale e nei movimenti di democratizzazione della vita quotidiana, ma comportano anche il rischio di incomprensioni e di riduttive interpretazioni in chiave interclassista.

La riflessione di Giulio Girardi, partito dal dialogo fra marxisti e cristiani degli anni sessanta, del quale fu uno dei protagonisti a livello mondiale ed ecumenico, per giungere ad una impegnativa scelta di militanza all'interno del movimento operaio, portata avanti nell'arco di due esperienze fondamentali (la fondazione dei "Cristiani per il socialismo" nel Cile di Allende e di Unidad Popular, nel 1972, quasi alla vigilia del golpe, e la partecipazione al movimento sandinista del Nicaragua), ha di mira in ciascuno degli ambiti che egli esamina (pace, ecologia, volontariato) la necessità di compiere una precisa scelta di campo.
Collocarsi dal punto di vista degli oppressi, demistificare le ambigue certezze di una società divisa in classi, guardare la storia e la società cogli occhi di una possibile umanità liberata e liberantesi.
Di qui la precisa contestazione di una lettura aclassista e racquietante dei nuovi movimenti e delle nuove forme di impegno.
Di qui anche la consapevolezza che dalla crisi delle forme storiche della cultura e della militanza rivoluzionaria si esce non con la rimozione della radicalità rivoluzionaria, ma con un suo approfondimento e con un superamento creativo delle sue contraddizioni storiche.

Ne deriva una critica puntuale delle letture dogmatiche, sia di stampo socialdemocratico ottocentesco che di matrice staliniana e novecentesca, del marxismo e delle sue espressioni ossificate, obiettivistiche e necessitaristiche.
E la ricerca di un marxismo delle libere soggettività e della liberazione dei soggetti, capace di progettualità collettiva, capace di ritrovare il suo senso e la sua attualità a livello delle lotte di liberazione dei popoli sullo scenario del mondo, un marxismo rinnovato, del quale Girardi trova i primi elementi nella sintesi sandinista, una nuova cultura della rivoluzione che sia in grado - per le masse sterminate degli oppressi del Sud del mondo, ma anche per noi che lottiamo nel Nord imperialista del mondo - di alimentare e di tener vivo il "principio speranza".
E' questa ricerca, questa tensione che fanno da sfondo, più o meno esplicito, ai saggi di Girardi che proponiamo ai nostri lettori.
E' l'orizzonte nel quale noi stessi ci riconosciamo e vogliamo iscrivere il nostro impegno di "laboratorio per l'alternativa sociale e politica".

di Domenico Jervolino

Una rivo impos

La pace, vaglio critico della cultura rivoluzionaria*

Il marxismo, nella versione engelsiana dell' «Antidühring», ha liquidato come moralista la critica della violenza, restando così all'interno della cultura dominante, pur postulando nei vinti di oggi i vincitori di domani. Una cultura della pace deve operare un superamento più radicale della cultura egemone, anche nelle sue forme più avanzate, riprendendo in forme nuove l'istanza rivoluzionaria

* da: "Bozze" 1985

di Giulio Girardi

luzione sibile?

Per chiarire il senso della problematica che intendo affrontare, credo utile risalire alla sua genesi. Un primo punto di partenza è la contraddizione, almeno apparente, dell'impegno per la pace e la solidarietà con le lotte di liberazione del Terzo Mondo.
Frequentemente infatti, quando in Europa si analizzano i processi di liberazione, per esempio del Nicaragua, del Guatemala, di El Salvador, viene formulata l'obiezione: come essere solidali nel Terzo Mondo con movimenti di liberazione che conducono una lotta armata, quando in Europa ci si batte per il disarmo totale e magari unilaterale? E' giusto combattere la violenza in Europa ed appoggiarla in America Latina?
Il disagio intellettuale e politico, che questa domanda tradisce, non deve essere sottovalutato. Esso riflette problemi reali, e di notevole gravità. Al di là del preciso problema strategico esso denuncia una contraddizione globale tra due culture: quella del movimento operaio e quella dei movimenti pacifisti.La cultura del movimento operaio, fortemente segnata dal marxismo, e che nella stagione del '68 aveva raggiunto una diffusione di massa, ha come orizzonte la "rivoluzione", ossia il progetto di trasformazione radicale della società capitalista.
La assimilazione di quella cultura, sull'onda delle lotte operaie e studentesche, ha significato per molti militanti una trasformazione profonda della loro coscienza, nella quale assolveva un ruolo determinante la scoperta della conflittualità di classe e la valorizzazione della violenza rivoluzionaria.
Personaggi emblematici di quella cultura e di quella stagione furono il Che Guevara e Camillo Torres.Il movimento pacifista invece, suscitato dalla consapevolezza della minaccia atomica incombente, coinvolge larghe masse, al di là delle barriere di classe, di partito, di ideologia, di confessione religiosa, ecc. Esso si caratterizza per la denuncia di tutte le forme di guerra e di violenza, e valorizza la strategia della non violenza attiva, ispirandosi a figure come Gandhi e Martin Luther King. Era quindi difficile per esso evitare un confronto critico con il marxismo, giudicato incapace di rendere conto di questo come di altri movimenti nuovi, anzi ostile al loro orientamento. Il confronto con la cultura della pace s'inserisce così nell'intricato dibattito sulla "crisi del marxismo". Crisi provocata appunto anche dall'emergere dei processi storici e di movimenti che le categorie marxiste sembrano inadeguate ad analizzare e ad orientare. E' giusto considerare la tematica della pace come un nuovo segnale della tante volte annunciata morte del marxismo?Ma il raffronto tra cultura della pace e cultura della rivoluzione s'impone anche per un motivo diverso, anzi opposto: cioè per la necessità di chiarire il senso di alcune sconcertanti convergenze tra di esse. Approfondendo infatti l'analisi della guerra, si giunge rapidamente a capire che essa non è un fenomeno settoriale, ma rivelativo di tendenze generali della politica, dell'economia, della cultura, della storia. Il progetto di pace si rivela quindi molto più esigente del previsto: esso non consiste solo nell'evitare la guerra, ma impone di distruggerne le radici strutturali e culturali. Instaurare la pace significa, in altri termini, costruire un'alternativa di società, invertire il senso della storia. Quanto dire che il progetto di pace è sovversivo. Ma se questo è vero, sorge la domanda: è ancora possibile credere nella pace quando non si crede più nella rivoluzione?
Perché appunto la nuova progettualità richiama, con la sua carica utopica, quella della "rivoluzione" : è proprio nel momento in cui questo termine suscita una reazione a rigetto, che si proietta su tutta la cultura e su tutta la stagione da esso evocata. Reazione che si traduce molto spesso in una rimozione della stessa problematica rivoluzionaria.

Cultura della pace e cultura della rivoluzione: coerenza o antitesi?

Ecco quindi il problema che ci preoccupa: Come si situa un progetto sovversivo di pace in rapporto alla prospettiva rivoluzionaria, alla sua crisi, alla sua rimozione? Per molti militanti, tali interrogativi significano la faticosa ricerca di una nuova coerenza tra due epoche della loro vita e della loro militanza. Ma in termini più generali, il raffronto fra le due culture consente di sviluppare tra esse una critica reciproca.

E, soprattutto, di stabilire se le contraddizioni, innegabili, che le oppongono, rendano necessaria la scelta fra di esse, o se lascino spazio per una integrazione dialettica e una fecondazione mutua.

La prima difficoltà del problema è la definizione del suo contenuto. Esso infatti è imperniato sul rapporto fra due termini, che sono l'uno e l'altro lontani dall'essere univoci. Ciò è particolarmente evidente per quanto riguarda la "cultura della pace":perché se il movimento per la pace si caratterizza per la sua universalità, esso presenta una certa unità solo come "fronte del rifiuto". Ma il rifiuto non è evidentemente sufficiente, né per fondare una proposta politica, né, meno ancora, per ispirare una cultura. Per cui nel movimento convivono culture diverse, accomunate da alcune preoccupazioni e intuizioni.

E' appunto a partire da queste preoccupazioni e intuizioni che tenterò di tratteggiare, sotto la mia responsabilità, una "cultura della pace". Ed in rapporto ad essa cercherò di situare la "cultura della rivoluzione".

Ma anche il senso di questa espressione, non appena si voglia uscire dal generico, è lontano dall'essere univoco.

La adotto qui per designare l'orizzonte del '68 operaio e studentesco: di quella stagione cioè che in Italia ha avuto il suo momento culminante nell'autunno caldo del '69, ma che si è protratta con alterne vicende fino alla metà degli anni 70.

Stagione in cui furono coinvolti, in diversa misura, numerosi Paesi del Terzo Mondo. Certo, nella molteplicità spesso conflittuale delle posizioni teoriche che attraversano il "movimento", s'impose l'egemonia del marxismo. Essa però lasciava un largo margine di intermediatezza: di quale marxismo si trattava? Perché la volgata diffusa dai partiti e dai sindacati non era necessariamente "ortodossa", ma attenuava fortemente, e talora correggeva espressamente le rigidità non solo dei manuali, ma dello stesso Marx: per esempio in tema di economicismo, di oggettivismo, di determinismo storico; e anche di violenza.Ma queste attenuazioni e correzioni giungevano raramente a un ripensamento sistematico dell'insieme, che sarebbe stato qualificato (e squalificato) come "revisionismo". Per cui i problemi sollevati da quelle rigidità rimanevano latenti, e contribuivano a preparare la "crisi del marxismo", e anche quel conflitto tra culture, che ha innescato la nostra ricerca.

Volendo ora fissare in qualche modo la "cultura della rivoluzione" in termini sufficientemente precisi, per consentire un confronto critico, mi è parso utile riferirmi alla sistemazione compiuta da Engels, nell'*Antidühring*. Con questo accostamento non intendo certo affermare che l'odierna cultura della pace si riconosca nelle posizioni di Duhring. Né d'altro lato, che la sistemazione engelsiana sia da considerare (come molti hanno pensato) l'interpretazione "autentica" del pensiero di Marx; e molto meno che essa esprima fedelmente quella "cultura della rivoluzione" che ha mobilitato i militanti del '68.L'interesse di questo testo di Engels deriva invece dal fatto che esso sviluppa con rigore e rigidità, accentuati dalla polemica, dalle linee di tendenza idubbiamente presenti nel pensiero di Marx e che entrano più direttamente in contraddizione con la cultura della pace. E' appunto la durezza con cui emergono queste contraddizioni, che consente maggiore chiarezza nell'identificare i problemi da affrontare.

Nel definire ora la problematica che c'interessa mi sembra necessario distinguere almeno tre livelli, riguardanti rispettivamente la guerra atomica, la guerra in generale e la violenza. Ognuno di essi presenta una sua specificità. Perché la guerra non è una generica forma di violenza, ma una forma specifica di essa; così come la guerra atomica non

è solo un caso particolare di guerra, ma un caso-limite, a proposito del quale tutti i dibattiti classici sulla guerra, vengono sconvolti.Non potendo qui affrontare questi livelli di problemi intendo concentrarmi sul terzo, a' è per altro, a mio giudizio, il più fondamentale, sia nell'analisi della guerra, convenzionale ed atomica, sia nella elaborazione dell'alternativa ad essa. Circoscrivere la riflessione a questo livello non significa però ignorare la specificità e l'importanza dei problemi che si pongono agli altri due livelli. Come anche condurre la riflessione sui terreni filosofico ed etico, non significa ignorare la specificità dei problemi tecnici, particolarmente politici ed economici, che solleva sia l'analisi del sistema di guerra, sia la elaborazione di un'alternativa ad esso.Per giungere quindi a tratteggiare una cultura di pace, dovremo partire dalla ricostruzione della cultura di guerra, cui essa si contrappone, e prima ancora del sistema di guerra di cui questa è parte. Presenteremo successivamente la cultura della rivoluzione, nella sua versione engelsiana, per approdare in un rapporto critico e dialettico con essa alla proposta di una cultura di pace.

La cultura di guerra: la violenza legge della storia. Violenza e dominio

I. "La violenza legge della storia". Sarà questa l'ipotesi fondamentale della nostra riflessione sulla pace. Ma prima di fondarla, mi sembra necessario precisarne il senso. Lo farò affrontando rapidamente due domande preliminari:- che cosa significa qui il termine "violenza"?- che cosa significa "la violenza è la legge della storia?"

1) *Che cosa significa qui il termine "violenza"?*

Esso è utile nei sensi più diversi. Designerà per noi principalmente il "ricorso alla forza fisica da parte di un uomo o di un gruppo di uomini per dominare l'altro". Indicando questo come significato "principale" del termine (come "analogato principale" direbbero gli scolastici) intendo dire che questo significato non è esclusivo, ma che gli altri si definiscono in rapporto ad esso.
Non è dunque il ricorso alla forza o alle armi in quanto tale, che, in questa accezione, costituisce la violenza, ma il suo legame con il dominio dell'uomo da parte dell'uomo, cioè con la volontà di sottomettere l'altro ai propri fini, di ridurlo a un mezzo, di asservirlo.Quando poi l'altro è percepito come un ostacolo a causa della sua stessa esistenza, la violenza diventa apertamente un'impresa di distruzione e di morte. Dico che lo diventa "apertamente", perché in realtà lo è sempre: asservire l'altro è, in effetti, distruggerlo nella sua identità e nel suo destino propri.
Viceversa, mettere in prigione un assassino, o anche spararglì per impedirgli di uccidere, non è un atto di violenza, ma di resistenza alla violenza, è un tentativo di neutralizzarla. E' dunque essenziale distinguere la violenza della coercizione o dalla coazione, che è più genericamente il ricorso alla forza fisica per sottomettere l'altro alla propria volontà: la quale può essere, beninteso, volontà di dominio o di potenza, ma anche di difesa e di liberazione. La forza fisica non è, in quanto tale, violenza; anche se è molto spesso lo strumento privilegiato di essa.
In questa ottica, il termine "violenza" non è puramente descrittivo. Esso esprime un giudizio di valore, perché designa la violazione del diritto fondamentale, quello di essere se stessi: autonomia, libertà, autodeterminazione sono altrettante formulazioni più o meno precise della stessa esigenza di essere. Il giudizio di valore implicato nel termine "violenza" non è, del resto, solo giuridico, ma anche morale. La volontà di dominare l'altro, in effetti, esprime, da parte di un individuo o di un gruppo, un atteggiamento egocentrico: che consiste nel fare della affermazione di sé e del proprio successo il principio ispiratore della pratica, il criterio dei valori, il centro di prospettiva della storia.Ma se da un lato ogni ricorso alla forza fisica non è necessariamente una forma di violenza, d'altro lato la coercizione fisica non è la sola forma di violenza.

Parlando di "dominio dell'uomo sull'uomo" includiamo in questo concetto anche la violenza morale e la violenza strutturale.

Quanto dire che il dominio dell'altro può essere perseguito con mezzi diversi dalla coazione fisica: pressione morale, condizionamento sociale, ricatto affettivo, colpevolizzazione, intimidazione, ecc.
D'altro lato, il dominio di un gruppo su di un altro ha tendenza a perpetuarsi generando le strutture economiche e politiche che lo istituzionalizzano.
Abbiamo definito la violenza come un rapporto tra uomini. E' infatti essenziale distinguere i rapporti di dominio tra uomini e tra animali. La linea di demarcazione tra di essi è il carattere di fine a sé, di assoluto, che compete alla persona, e che quindi esclude in linea di principio ogni riduzione di essa a mezzo.
La violenza segna, tra gli uomini, sia i rapporti individuali sia quelli collettivi. Studiando la problematica della guerra e della pace, saremo indotti a porre l'accento sugli aspetti collettivi; ma sottolineando il ruolo della cultura, intendiamo anche mettere in evidenza il vincolo essenziale che esiste tra le dimensioni collettive e quelle interpersonali della violenza.
Nell'analisi economica, siamo condotti a distinguere i "mezzi di produzione" e i "rapporti di produzione", l'articolazione tra i quali costituisce il "modo di produzione".
Analizzando la violenza, dovremo anche distinguere i mezzi di distribuzione e i rapporti di distribuzione, la cui articolazione caratterizza il "modo di distribuzione".
La mia ipotesi è che, in questa dialettica, il primato spetti ai rapporti di distribuzione, i quali definiscono appunto l'essenza della violenza.
Anche se, beninteso, i mezzi reagiscono a loro volta sui rapporti e contribuiscono a caratterizzarli: per cui la storia della guerra è fortemente segnata dalla evoluzione delle armi; e, in particolare, l'arma atomica, diventa oggi un fattore determinante della situazione.
Affrontando il problema della guerra a partire da quello della violenza, saremo indotti a rifiutare una definizione univoca della guerra, così come abbiamo rifiutato una definizione univoca del ricorso alla forza.
Anche adottando la definizione classica di guerra proposta da Von Clausewitz come "atto di forza che ha per fine di sottomettere l'altro alla nostra volontà", rimane decisivo precisare l'oggetto di questa vorrejà. Si tratta in ultima analisi di asservire l'altro, o di respingere la sua aggressione? Sarebbe formalista, ed arbitrario, a prescindere da ogni discussione sulla "guerra giusta", considerare una guerra di colonizzazione e una guerra di liberazione, l'aggressione e la resistenza, come riconducibili a un concetto univoco.

2) *"La violenza è la legge della storia"*.

Questa formula piuttosto brutale, deve naturalmente essere verificata; ma anche precisata. Essa significa che la storia è comandata dalla legge del più forte; che i rapporti di dominio vi esercitano una funzione fondamentale.
Ma affermare che la violenza è di fatto la legge della storia, non significa che non poteva essere diversamente, che l'impero della violenza è ineluttabile.
Non significa neppure che la violenza è l'unica forza operante nella storia; questa è infatti percorsa anche da una ricerca di dignità, di libertà, di democrazia; da movimenti di amore, di fraternità, di solidarietà; è anzi segnata decisivamente dal conflitto tra queste tendenze, in rapporto al quale si definisce il suo senso.
Ma appunto in tale dialettica è abitualmente la violenza, la volontà di potenza, l'egoismo individuale e collettivo, che, almeno fino ad oggi, sono prevalsi.

La società di classe come struttura violenta

Ci rimane da indicare alcune piste di ricerca, seguendo le quali, sarebbe possibile verifi-

care questa ipotesi, della violenza, come legge della storia.

1) *La società di classe, struttura e atto di violenza.*

Una tesi marxista classica vede nella lotta delle classi il "motore della storia". Qualunque cosa si pensi sulla portata universale di questa legge è difficile negare l'importanza della struttura di classe in un gran numero di società antiche e moderne.
Ora chi dice struttura di classe dice struttura violenta.

La storia moderna è stata vista finora con gli occhi dei vincitori e perciò con gli occhi dei colonizzatori europei.

La divisione in classi difatti non istituzionalizza una semplice ripartizione dei compiti, una specializzazione produttiva, una complessificazione della società: ma è costituita, propriamente parlando, dalla "divisione sociale del lavoro", dalla separazione cioè tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, dalla dissociazione tra le funzioni di direzione e quelle d'esecuzione.
In altre parole: la divisione in classi coincide con la nascita di un antagonismo strutturale. Essa implica la confisca del potere economico e politico da parte della minoranza di una popolazione; essa cristallizza un rapporto sociale di dominio.
In questo senso la designamo come una "violenza strutturale".
Il fatto che il rapporto di classe assolva una funzione economica precisa non esclude il suo carattere violento: a condizione che non si identifichi senz'altro violenza e ricorso alla forza fisica.
Esiste infatti, come abbiamo rilevato, anche una violenza strutturale, cristallizzata in particolare nei rapporti di produzione.
Il carattere violento di questa relazione non è neppure incompatibile con la sua accettazione spontanea da parte della popolazione sottomessa.
L'asservimento accettato non è per questo meno reale.
E', in un certo senso, più profondo, perché implica una sottomissione dello spirito.
Questa ipotesi introduce nella nostra riflessione il tema più difficile ma fondamentale, della violenza inconscia, e quindi della occultazione della violenza sul quale dovremo tornare.

2) *Nascita dell'Europa moderna.*

I nostri libri di storia fanno coincidere l'inizio dell'età moderna con ciò che essi chiamano "la scoperta dell'America".
Questa scoperta segna, in effetti, una svolta nella storia.d'Europa e in quella del mondo Nuovi rapporti si stabiliscono tra i popoli e i continenti, una tappa decisiva è compiuta nel processo d'unificazione, sono poste le premesse dell'organizzazione attuale della terra.
Ma di quale unificazione? Di quale organizzazione?
La risposta dipende in modo decisivo dal "punto di vista" che si adotta per guardare la storia.
Si può, in effetti, guardarla, come si fa abitualmente, dal punto di vista dei vincitori; oppure, come si comincia oggi timidamente a fare, dal punto di vista dei vinti.
I vincitori sono, anzitutto, i colonizzatori europei.
Ai loro occhi, la colonizzazione è stata un'impresa di civilizzazione.
Gli europei hanno recato a quei popoli "primitivi" e "selvaggi", la loro civiltà e la loro religione, che erano, l'una e l'altra, nettamente superiori.
La conquista era dunque un'opera di promozione e di educazione.
Grazie a questo incontro, i colonizzati sono stati introdotti nella civiltà.
Tutto si svolge come se la storia dell'America sia incominciata quando essa fu "scoperta" dagli europei.
Così l'unificazione e l'organizzazione del

mondo si costruiscono intorno all'Europa. I colonizzati considerano i Paesi colonizzatori come le loro "metropoli" e i loro modelli. Ne assumono la civiltà, la cultura, l'identità. Concepiscono il proprio progresso e sviluppo come uno sforzo per attingere il livello economico, politico, culturale, dei vincitori. Il processo di decolonizzazione, che ha portato con sé l'accesso dei Paesi del Terzo Mondo all'indipendenza formale, ha per lo più conservato, sotto forme nuove, la sostanza della dipendenza economica, culturale e anche politica.
Successivamente i colonizzatori europei sono stati generalmente sostituiti dalla nuova superpotenza, gli Stati Uniti, che sono diventati così il capofila e il modello del mondo occidentale.

Ma se si guarda con gli occhi dei vinti, appare come una storia di devastazione e violenza

Ma se i popoli colonizzati hanno adottato per secoli il punto di vista dei vincitori sulla storia, in particolare sulla loro propria storia, assistiamo oggi da parte loro a un radicale cambiamento di prospettiva.
Molti di essi infatti stanno scoprendo il loro diritto ad essere se stessi, a ritrovare la loro identità. Ora questa scoperta porta con sé un punto di vista profondamente nuovo sulla storia, e una radicale rimessa in questione del punto di vista dei vincitori.
A questo punto, la colonizzazione non è più percepita come un'impresa di civilizzazione, ma di espropriazione, di devastazione, spesso di genocidio.
I colonizzatori hanno imposto ai colonizzati un'organizzazione economica e politica, che li metteva al servizio di interessi stranieri. L'immissione dei popoli "primitivi" nella logica capitalista e nel processo d'industrializzazione, non ha presentato per nulla un progresso dal punto di vista della soddisfazione dei bisogni primari.Se infatti una minoranza della popolazione, legata alle potenze straniere, ne ha beneficiato notevolmente, per la grande maggioranza si è aperto invece un periodo di sfruttamento, spesso di miseria e di fame.
L'eurocentrismo economico e politico trovava il suo completamento naturale e al tempo stesso la sua legittimazione nell'eurocentrismo culturale. I Paesi colonizzati furono sradicati, espropriati della loro cultura e della loro identità: sempre in nome della pretesa superiorità europea.La colonizzazione poneva così le basi del sistema capitalista, realizzando la cosiddetta "accumulazione primitiva": che è, in realtà un'espropriazione primitiva.
Le ricchezze e il progresso dell'Europasonoin larga misura il prodotto di questa rapina sistematica e prolungata; essi hanno avuto come contropartita l'impoverimento e la distruzione dei popoli colonizzati. Essi grondano del loro sangue.La storia dell'Europa moderna è quindi segnata in modo decisivo dalla violenza che l'ha generata. Ma lo è anche la storia dei popoli colonizzati, che si sono visti imporre una visione monocentrica della storia.
E' l'insieme del mondo moderno che si organizza all'insegna di questa violenza originaria.

L'interpretazione borghese e quella marxista del sistema capitalista

3) *La violenza strutturale del sistema capitalista.*

La caratterizzazione del sistema capitalista, specie nella sua fase attuale, non è semplice. Il dispiegamento dei classici principi liberali infatti vi si trova ostacolato da fattori che

sono loro estranei, come l'intervento dello Stato nella gestione economica e nella regolazione dei conflitti, la concentrazione della iniziativa economica nei monopoli ed oligopoli, l'importanza crescente della produzione di beni non produttivi, come gli armamenti, ecc.

D'altro lato, l'approccio al sistema capitalista, come alla colonizzazione, non è neutrale. Una prima caratterizzazione, quella degli economisti borghesi, e in particolare di Max Weber, vede nel sistema capitalista essenzialmente il settore economico di quel processo globale di "razionalizzazione" che costituisce la "modernità"; dove per "razionalizzazione", s'intende il controllo, reso possibile dalla scienza e dalla tecnologia, della dinamica sociale in tutte le sue dimensioni.

Un altro approccio sociale è quello del marxismo, largamente condiviso dal movimento operaio, se è vero che Marx si era collocato, nella sua analisi, dal "punto di vista del proletariato".

Ora, da questo punto di vista, non è lo sviluppo dei mezzi di produzione (l'industralizzazione) in quanto tale che qualifica il sistema, ma sono i rapporti di produzione: cioè lo sfruttamento del lavoro produttivo da parte dei proprietari dei mezzi di produzione.

Ora questo rapporto implica il controllo della produzione da parte dei padroni: dunque il loro diritto di orientarla e di orientare per ciò stesso l'insieme dell'economia in funzione dei loro interessi.

Inoltre, nel sistema capitalista, "produrre" significa fabbricare mercanzia, e, in definitiva, guadagnare denaro: è dunque il rendimento dei prodotti e non la loro utilità che diventa l'obiettivo della produzione e il criterio del suo funzionamento corretto.

E' il capitale che è il fine della produzione e non viceversa.

In queste condizioni, il sistema capitalista diventa l'istituzionalizzazione del dominio economico e non solo della dipendenza.

I proprietari dei mezzi di produzione infatti sono per ciò stesso i proprietari del lavoro e dei lavoratori, trasformati essi stessi in mercanzia. Essi non si appropriano solo il frutto del lavoro, ma lo stesso lavoro, e la vita dei lavoratori.

Essi fanno dei loro propri interessi, e della riproduzione indefinita del capitale, il criterio dell'azione e del valori, imposto ai lavoratori ed alla società nel suo insieme.

Alla crescita del capitale corrisponde inevitabilmente l'espropriazione e l'impoverimento della grande massa dei lavoratori.

Il carattere strutturalmente violento del sistema appare più chiaro quando si percepisce la natura storica, dunque contingente, dei rapporti capitalistici: che gli economisti borghesi, denunciati da Marx, presentano invece come risposte ad esigenze "naturali" e quindi eterne.

ella misura infatti in cui questi rapporti sono considerati naturali e necessari, non possono essere qualificati come violenti, in quanto la violenza implica necessariamente una parte d'iniziativa e di responsabilità umana.

Nella fase attuale del sistema capitalista, la durezza di questa "violenza strutturale" è accentuata da numerosi fattori.

l controllo dei mezzi di produzione, e in particolare della scienza, che è il più fondamentale di essi, permette ai gruppi dominanti di orientare il progresso tecnologico nel senso dei loro interessi, e quindi di farne strumenti sempre più efficaci di dominio e di violenza.

Inoltre, il processo di concentrazione delle imprese implica una concentrazione del potere economico e politico: il che significa, in questo contesto, una concentrazione di violenza.

Il carattere violento dell'unificazione dell'economia e di quella del mondo, è reso più evidente dallo stretto legame che si stabilisce tra industrializzazione e militarizzazione. Le armi diventano infatti uno dei settori di punta della tecnologia.

Il potere e la violenza economici, si fondono così con il potere e la violenza militari; i complessi militari-industriali sono l'espressione più eloquente di quest'alleanza.

Il ruolo determinante che assolve la volontà di potenza nell'orientamento della economia capitalista riceve qui una conferma clamorosa. La produzione delle armi infatti è perseguita e sviluppata sulla base di criteri che non sono necessariamente economici, che sono anzi talora antieconomici.

Non è per nulla evidente infatti che gli investimenti militari siano i più redditizi, è anzi spesso vero il contrario. Gli impianti militari poi, e particolarmente atomici, diventano un ostacolo allo sviluppo economico della regione.

Quanto dire che il criterio del rendimento economico è esso stesso subordinato alla

volontà di potenza, della quale d'altro lato costituisce una delle versioni fondamentali.
La violenza immanente all'economia capitalista si manifesta in particolare, secondo l'analisi di Lenin, nella sua tendenza necessaria all'imperialismo, cioè all'annessione di altri Paesi, per appropriarsi le loro materie prime ed aprire nuove frontiere all'investimento del capitale.
Così è che il capitalismo genera necessariamente delle guerre d'aggressione; e d'altro lato, delle guerre tra le grandi potenze per la ripartizione del mondo.

Anche la violenza che mirava a estirpare la violenza si è risolta in nuova violenza. Le società socialiste non ne sono uscite

4) *Qual'è il rapporto tra la violenza e le rivoluzioni socialiste?*

Nella polemica anticomunista ed antimarxista, *u*na della accuse più ricorrenti è quella di ricorrere alla violenza come strumento di trasformazione della realtà. In realtà il cuore del problema non è qui. Perché il ricorso alla forza, come abbiamo visto, non è necessariamente una forma di violenza: esso infatti non mira necessariamente all'asservimento dell'altro, ma può avere come obiettivo la neutralizzazione della violenza. Così la lotta armata di liberazione non è per se stessa una forma di violenza; ma è, lo si dimentica troppo facilmente, una conseguenza della violenza e una resistenza ad essa.
Ora indubbiamente le rivoluzioni socialiste sono state abitualmente dei movimenti di reazione alla violenza instaurata dal sistema capitalista.

La società comunista, regno della libertà, che i rivoluzionari sognavano, doveva essere la realizzazione della fraternità e della non violenza. Sopprimendo la logica capitalista, i rivoluzionari pensavano di distruggere le radici stesse della guerra.
Ma questa illusione non tardò ad essere dissipata.
La storia delle rivoluzioni socialiste testimonia tragicamente la difficoltà di infrangere la legge della violenza. Quanti sono insorti contro di essa, hanno finito per cedervi a loro volta.
i afferma spesso, troppo rapidamente, che la violenza rivoluzionaria ha generato delle forme d'oppressione peggiori di quelle che aveva smantellato.
Queste affermazioni vanno verificate caso per caso, paragonando la condizione attuale delle società rivoluzionarie non con l'ideale che esse perseguivano, ma anzitutto con la condizione da cui sono partite.
Rimane comunque che *l*e società dette socialiste non possono essere considerate delle alternative alla violenza.
In esse rapporti strutturali di dominio si sono riprodotti, sebbene le loro radici non siano più economiche, ma politiche.
I rappresentanti dell'ideale rivoluzionario, del "punto di vista del proletariato", credono di avere il diritto e il dovere di imporlo con la forza. La violenza in questi Paesi non è necessariamente più accentuata di quanto non fosse in regime capitalista. Ma questi fallimenti, sia pure parziali, hanno reso la speranza più difficile A molti l'alternativa di società sembra ormai impossibile.

Essa diventa, ai loro occhi, un'utopia nel senso negativo del termine.
Di qui un atteggiamento fatalista diffuso: certo il capitalismo è violento, intollerabilmente; ma esso non ha nessuna alternativa credibile.

Nella struttura di guerra prevale l'istanza economica o l'istanza politico-militare?

5) La *logica dei blocchi*, che domina oggi la politica mondiale, è appunto la traduzione della legge del più forte sul piano dei rapporti internazionali. Essa consiste nel riconoscere di fatto gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica come i veri soggetti della storia contemporanea; il conflitto tra di essi, tra questi due monocentrismi, come il luogo in cui si definisce il senso della storia. Gli altri popoli sono più o meno ridotti alla funzione di satelliti.

La logica dei blocchi è la forma che prende oggi la militarizzazione del mondo.

Ma è al tempo stesso la versione odierna dell'interpretazione fatalista della storia, secondo la quale l'unica scelta oggi possibile ai popoli è quella tra la violenza capitalista e la violenza socialista.

E' nota la formula di von Clausewitz, secondo cui la guerra è il prolungamento della politica con altri mezzi.

Ma se la nostra analisi è valida, diventa legittimo domandarsi se la politica non sia il prolungamento della guerra con altri mezzi: i quali in definitiva non sono del tutto "altri".

Diventa quindi legittimo sollevare a un livello più generale la domanda che abbiamo qui formulato in rapporto al sistema capitalista: la società contemporanea è determinata in ultima istanza dalla economia, oppure non dobbiamo considerare l'istanza politico-militare come relativamente autonoma in rapporto ad essa, addirittura come la fondamentale?

Le nostre società sono caratterizzate in ultima istanza dal loro modo di produzione o dal loro modo di distruzione?

Qualunque risposta si dia a questa domanda, mi pare che le analisi proposte di alcune svolte storiche, e di alcune strutture sociali fondamentali, ci autorizzano almeno a considerare assai plausibile l'ipotesi, secondo cui la violenza è la legge della storia.

In principio era la violenza. Il vero "peccato originale" non è la trasgressione di un interdetto formale, ma l'assassinio di Abele. Caino, condannato da Dio, è stato finora assolto dalla storia, che gli dà ragione. Ma la lotta tra Caino e Abele continua.

I principi ispiratori della cultura di violenza

II. La presa della violenza su tutti i settori della società è lontana dall'essere evidente. Se lo fosse, solleverebbe indubbiamente un movimento di rigetto. Ma essa agisce più spesso in modo occulto. Ha bisogno di nascondersi per essere più efficace.

Di nascondersi o di giustificarsi, è in definitiva lo stesso. Perché il ricorso alla violenza e alle armi, quando è giustificato, non è più violenza, nel senso preciso che abbiamo attribuito a questo termine, e che implica un giudizio di valore negativo.

Il violento ha bisogno di apparire, ai propri occhi e a quelli degli altri, come un crociato, un liberatore del santo sepolcro, un evangelizzatore, un salvatore. Si dà il caso che i santi sepolcri da liberare sono numerosi: la democrazia, la sicurezza, nazionale, l'unità nazionale, il socialismo, ecc.

Così è che per esempio Reagan considera la sua aggressione contro il Nicaragua una crociata per liberare la democrazia, l'opposizione oppressa, le minoranze indigene, la chiesa. Così è che, d'altro lato, l'Unione Sovietica ha creduto di poter invadere l'Afghanistan e prima ancora la Cecoslovacchia, per salvare il socialismo. La giustificazione religiosa della violenza e della guerra è emblematica. Ogni guerra ha tendenza a presentarsi come santa.

Ora questa giustificazione non è affidata a una teoria particolare, quella per esempio della "guerra giusta", ma a un sistema di pensiero, che attraversa tutta la cultura, e

che ne costituisce la caratterizzazione fondamentale.

La questione della guerra giusta rinvia a quella della violenza giusta, e questa alla cultura di violenza.

Perché il sistema di violenza, quale lo abbiamo descritto, ha bisogno per funzionare di un tipo d'uomo con esso coerente, che abbia interiorizzato la legge del più forte, al punto di considerarla come normale; che sia stato plasmato dal sistema di violenza nella sua coscienza e nel suo inconscio, che abbia rimosso definitivamente un certo numero di domande, quelle che "*non si fanno*". La militarizzazione del mondo porta con sé la militarizzazione della cultura, e quella dell'uomo.

Ma come si caratterizza, più esattamente, questa cultura? Ne abbiamo indicato la funzione essenziale, quella appunto di giustificare il sistema di violenza, di "normalizzarlo". Ma come si caratterizza dal punto di vista del contenuto?

Alla sua base sono alcuni principi, operanti esplicitamente o implicitamente.

1° Alcuni uomini sono naturalmente superiori agli altri; sono portatori di verità e di valori più elevati.

2° Gli uomini che possiedono verità e valori superiori hanno il diritto e il dovere di dominare il resto degli uomini.

3° La verità e i valori supremi si definiscono in relazione a un nemico, contro il quale vanno difesi con tutti i mezzi. Questo nemico diventa per ciò stesso l'incarnazione del male, il male assoluto. Così per la cristianità medievale, il nemico sono i mori; per i nazisti, gli ebrei; per i nordamericani, i comunisti, ecc.

Un caso esemplare nell'applicazione di questi principi è la giustificazione della colonizzazione da parte degli europei.

Questi hanno giudicato che la conquista di Paesi e di continenti fosse per loro un diritto, e magari anche un dovere, fondato sulla superiorità della loro civiltà e della loro religione. Si sono attribuiti, in relazione a questi popoli "selvaggi" o "primitivi", il compito dei genitori nei riguardi dei bambini: con il diritto e il dovere di organizzare la loro vita, d'imporre loro un sistema di valori, d'introdurli nella civiltà.

Agli occhi dei colonizzatori, il cristianesimo era il fattore più importante della loro superiorità. La conquista su giustificava quindi particolarmente in quanto evangelizzazione. Si trattava di liberare questi popoli dai loro culti pagani, di origine diabolica. Evangelizzandoli, i missionari aprivano loro le porte del cielo, convinti com'erano che "fuori della chiesa non vi è salvezza".

La colonizzazione diventata così una lotta contro il paganesimo, identificato come nemico del cristianesimo e della civiltà cristiana.

Violenza e fatalismo

Lo stesso schema si ritrova operante nei contesti più diversi: per affermare la superiorità della razza bianca sulle altre; quella della oligarchia o della borghesia sulle altre classi; quella della civiltà occidentale sul comunismo, e viceversa quella del comunismo sul capitalismo; la superiorità dell'uomo sulla donna; quella degli adulti sugli adolescenti, ecc.

Altro aspetto essenziale della cultura di violenza, è l'affermazione della necessità dello stato di cose attuale: in nome del realismo politico, della razionalità, delle compatibilità, delle leggi del mercato, del rigore, della scienza, ecc.

Fuori del sistema capitalista, non c'è salvezza. Fuori del sistema capitalista, non c'è che l'inferno comunista.

Quanto dire che le frontiere di questo sistema sono invalicabili: la miseria, l'oppressione, la sofferenza, che esso genera, rappresentano in definitiva il minor male. Ogni tentativo di spezzare questo ordine produce inevitabilmente forme di violenza peggiori delle precedenti.

Le rivoluzioni, che pretendono di mettere fine a questa logica, tradiscono sempre, tradiscono necessariamente. La violenza è il destino dell'umanità.

La violenza nel cuore della dottrina politica e della nozione di Stato

La cultura del fatalismo è stata storicamente quella della destra: la quale è "conservatrice" non solo perché rifiuta il cambiamento, ma perché lo considera impossibile. Oggi tuttavia anche per una generazione di militanti di sinistra, che hanno vissuto l'esperienza del '68 e del decennio successivo, ed hanno poi conosciuto la crisi della cultura, la possibilità stessa di un cambiamento di sistema è diventata assai dubbia.

Essi si ritrovano spesso a classificare questo progetto di alternativa tra i miti della loro adolescenza. E giungono insensibilmente ad adottare il linguaggio "realistico" della destra, a diffidare delle rivoluzioni, delle nuove come delle antiche. A motivo di questa subalternità culturale della sinistra, che la rende incapace nel momento attuale di aprire nuove strade, la linea di demarcazione tra "sinistra" e "destra" diventa difficile da tracciare con precisione. Gli uni e gli altri respirano questa cultura del fatalismo, senza pervenire a reagirvi.

Il cuore della cultura di violenza è la sua politologia, cioè la sua concezione della politica e dello Stato.

La politica diventa qui essenzialmente una tecnica per prendere, conservare, accrescere il potere di Stato. Una tecnica che tende a proporsi come laica, ossia autonoma non solo da presupposti religiosi, ma anche da principi morali. Il potere si fonda sulla forza; e la politica, esercizio del potere, è essenzialmente un rapporto di forze.

Il potere ha come sola norma di comportamento i suoi propri interessi, nei rapporti sia con i cittadini sia con gli altri Paesi. Il "realismo politico" consiste nel riconoscere il diritto del più forte, la legge della giungla.

Il potere di Stato in questa ottica non ha bisogno di essere legittimato dal consenso popolare: esso trova la sua giustificazione in se stesso.

Esso tende a dispiegarsi senza limitazioni, ad essere monolitico ed accentratore, assoluto e conquistatore. "Lo Stato sono io". Sarà debole coi forti e forte coi deboli. La politica è suo monopolio: per questo essa si muove in una regione superiore e lontana dalla vita del popolo.

Per conservarsi, il potere deve consolidarsi costantemente: deve dunque militarizzarsi. La corsa agli armamenti s'iscrive come una necessità, nella logica di un potere monolitico. La politica e la guerra sono un tutt'uno, perché hanno la stessa radice, la volontà di potenza.

Lo Stato è essenzialmente l'organizzazione del potere e il luogo del suo esercizio. La maniera di concepire lo Stato è segnata in modo decisivo dall'idea che ci si forma del potere. Un potere assoluto e monolitico genera uno Stato separato dalla società civile, che gli impone la sua legge dall'esterno. Uno Stato sempre più militarizzato; che si attribuisce nella società il monopolio della forza; che diventa per ciò stesso luogo di concentrazione della violenza.

Ma la politica si collega alla violenza perché costituisce non solo uno dei luoghi più importanti del suo esercizio, ma anche una delle forme principali della sua legittimazione. Lo Stato si attribuisce infatti il monopolio della violenza legittima; esso assume il ruolo di legittimarla, e pertanto di nasconderla.

Il diritto di coercizione, riconosciuto allo Stato per consentirgli di difendere la sicurezza dei cittadini, colloca tra le sue mani una forza incontrollata, che apre facilmente la porta all'esercizio di una violenza legittimata. Allo stesso modo, il diritto di difendersi contro i nemici esterni diventa per lo Stato il diritto di guerra: che serve spesso a mascherare la violenza dell'aggressione e della conquista.

La categoria marxista di "alienazione politica" mi sembra illuminante per analizzare questa duplice funzione dello Stato: di essere al tempo stesso un luogo fondamentale di esercizio e di occultamento della violenza.

La violenza nel cuore dei vigenti rapporti economici

Altro capitolo decisivo in una cultura di violenza è l'economia. La sua funzione è di fondere scientificamente la necessità oggettiva delle strutture e dei rapporti capitalistici di produzione. Perché nella misura in cui sono necessari sono giustificati, anche se portano con sé la dominazione dell'uomo sull'uomo, e l'oppressione dei lavoratori.
E' soprattutto la tecnologia, che appare qui come espressione di una necessità oggettiva, perché implica la divisione sociale del lavoro; e perché, oggi soprattutto, impone sempre di più l'emarginazione degli operai, il cui lavoro essa rende superfluo.
Così l'economia è un luogo fondamentale di esercizio e al tempo stesso di occultamento della violenza.

Una visione pessimistica dell'uomo

Pietra angolare della cultura di violenza è la sua antropologia. Il principio, enunciato brutalmente da Hobbes, "homo homini lupus" ne è la sintesi più eloquente. Essa prospetta una visione profondamente pessimista dell'uomo, dominato inevitabilmente dall'egoismo e dall'aggressività.
Ai nostri giorni, è Freud che ha teorizzato nel modo più deciso questa visione, esplicitando così e fondando delle convinzioni che attraversano la cultura dominante. Ma nello stesso tempo egli spiegava perché questa cultura tende a nascondere la verità, ed a costruire delle illusioni (filosofiche o religiose) sulla bontà dell'uomo. La teoria di Freud, qualunque cosa si pensi della sua antropologia, rimane essenziale per l'analisi dei meccanismi inconsci operanti nella cultura di violenza.

Come si inculca la violenza

Questa riflessione ci rimanda a un altro aspetto caratteristico della cultura di violenza, che riguarda non più il suo contenuto, ma la sua origine. Una cultura destinata a legittimare la violenza non può essere inculcata che in maniera violenta.
Ora appunto, per spiegare l'origine del super-io, quindi anche della coscienza morale, Freud ricorre al meccanismo della «identificazione» del bambino con i suoi genitori, e con il loro super-io. E' attraverso l'identificazione ai loro genitori, che i bambini vengono introdotti alla morale, al sistema di valori e alla cultura della loro famiglia e della società. Ora per Freud questo meccanismo ha carattere violento: l'assimilazione che esso provoca non si fonda, in effetti, su una presa di coscienza e un'analisi critica dei valori inculcati, ma sulla imposizione, il ricatto affettivo, la paura di perdere l'amore.
L'educazione diventa una forma d'identificazione con il più forte, nella famiglia e nella società.
Ma appunto, la cultura di violenza sul piano metodologico per il fatto che accosta i problemi, per lo più incoscientemente, dal punto di vista del più forte, del vincitore, dei Paesi e dei gruppi dominanti, dei colonizzatori, dei bianchi, dei maschi ecc.

Il punto di vista dei vincitori

Gli stessi vinti, del resto, attinti nella loro intimità, adottano il punto di vista dei vincitori, e di identificano con i loro padroni. E' questa la più radicale delle violenze, quando lo schiavo è espropriato non solo del suo lavoro e della sua vita, ma della sua identità.
Abbiamo avuto l'occasione di constatare come il punto di vista dei vincitori segni in modo decisivo la storia: del nostro proprio Paese, dell'Europa, del Terzo Mondo, ecc.
Ma questo punto di vista si ritrova nell'orientamento di tutti i settori della cultura.

L'analisi del sistema capitalista ci ha dato l'occasione di vederlo all'opera sul terreno dell'economia. Sarebbe facile mostrare a che punto esso sia determinante nell'orientamento di tutte le scienze sociali, della psicologia, della psicanalisi, della tecnologia, della filosofia, della teologia, ecc.
Ma questo disvelamento è appunto il primo compito nella elaborazione di una cultura della pace,

La cultura della rivoluzione nella versione engelsiana: l'«Antidühring» e il marxismo

III. Nel volume oggi conosciuto sotto il nome di *Antidühring*[1], Engels sottopone a critica serrata il «socialismo utopico» di Dühring, e in particolare la sua tesi del ruolo fondamentale della violenza nella storia. Ma per fondare tale critica, egli è indotto a tracciare le linee essenziali della teoria sua e di Marx, il «socialismo scientifico», in termini destinati a diventare, nel bene e nel male, classici.
La rappresentatività di questo scritto nella tradizione marxista, e quindi nella cultura rivoluzionaria, è indubbia. Esso è stato infatti rapidamente svincolato dalla polemica che l'aveva occasionato, e considerato un'esposizione sistematica del marxismo, sotto certi aspetti più completa del *Capitale*, per la sua maggiore attenzione a problemi di carattere generale, filosofici e scientifici. Di qui farne un manuale di marxismo, anzi il manuale, il passo era breve, e non tardò ad essere compiuto.
Il saggio di Engels diventerà infatti il punto di riferimento per i marxisti della Seconda Internazionale, e successivamente per i manuali sovietici che, elaborati per fissare l'ortodossia marxista, tradotti in tutte le lingue, orienteranno poi la formazione teorica di generazioni di militanti.
Certo sulla validità di questa versione del marxismo sono stati espressi autorevoli e fondati dissensi. Basti per tutti quello di Gramsci, che la coinvolge nella sua critica del «Saggio di sociologia» del Bukharin, incentrata non a caso sui temi dell'oggettivismo e dell'economicismo[2].
Per parte mia tendo a pensare che questo oggettivismo economicista sia effettivamente presente in Marx, il quale non a caso ha approvato il saggio di Engels, contribuendo anzi in parte alla sua redazione; ma che esso conviva nel suo pensiero con la dimensione soggettiva, imperniata sulla iniziativa storica dell'uomo e sul suo risvolto morale; che però il raccordo tra queste due dimensioni non sia stato effettuato con chiarezza da Marx. Per cui si giustificano interpretazioni sia di tipo oggettivistico e strutturalistico, sia di tipo umanistico.
L'*Antidühring* quindi privilegia uno dei poli della contraddizione in cui Marx si dibatte; ed assume così una responsabilità decisiva nell'ulteriore sviluppo del marxismo in senso oggettivista ed economicista, sia nella manualistica, sia nella coscienza dei militanti che su di essa verranno formati.
Per i nostri scopi poi, è secondario accertare in che misura l'interpretazione di Dühring proposta da Engels sia attendibile, e in che misura invece deformante. Ciò che a noi interessa, è capire come Engels, percepisce il pensiero di Dühring, e su quali aspetti di esso incentra la sua critica, in particolare per quanto riguarda la teoria della violenza. Ora Engels vede in Dühring un esponente emblematico di quel «socialismo utopico» con il quale egli e Marx hanno ripetutamente polemizzato (per esempio nella *Ideologia tedesca*, nel *Manifesto del Partito comunista*, nella *Circolare contro Kriege*, ecc.). Teoria, questa, che considera il socialismo un ideale, da perseguire sulla base di un nuovo modo di pensare e di nuove scelte morali: ossia della iniziativa degli uomini. Essa critica, certo, il modo di produzione capitalista, e le sue conseguenze, ma non essendo in grado di spiegarlo, si riduce a denunciarlo (p.29).
Per la problematica che ci interessa poi, è particolarmente importante capire il rapporto stretto che, nella interpretazione di Engels, vige tra il «socialismo utopico» e la tesi di Dühring sul ruolo determinante della violenza nella storia. Le due posizioni rientrano per lui nella stessa logica, quella del-

l'idealismo, che s'illude di poter spiegare lo sviluppo storico sulla base di idee e di ideali. Più precisamente, è per Engels un segno evidente di idealismo storico la tesi, centrale nella impostazione di Dühring, *d*el primato della politica sull'economia. In base alla quale, Dühring ricerca la spiegazione dello sviluppo storico e in particolare delle trasformazioni economiche, al livello delle relazioni politiche. Ed è appunto nell'ambito politico che egli denuncia il ruolo fondamentale della violenza, il «peccato originale», commesso nell'isola deserta, quando Robinson, con la spada in pugno, ha asservito Venerdì. E' questa «violenza politica immediata» secondo Dühring, il fatto fondamentale di tutta la storia. Da esso conseguono le diverse forme di dominio, in particolare la proprietà privata e la schiavitù (p. 169-176).

Nell'analisi di Engels il nesso tra il socialismo utopico e centralità della violenza (politica) risulta ancora più chiaro, se si presta attenzione al concetto di violenza in base al quale egli si muove. Essa è il ricorso alla forza fisica da parte dell'uomo, come strumento di coercizione di altri uomini. Pertanto essa è sempre attuale e non strutturale; è anzi un'attività libera, qualificabile moralmente. Per cui non è violenza ciò che si verifica necessariamente, per la forza delle cose, e indipendentemente dalla volontà degli uomini.

Nel ricostruire il pensiero di Dühring poi, Engels attribuisce particolare importanza alla critica di Darwin, teorico della evoluzione fondata sulla lotta per la vita con la sopravvivenza del più forte, e che Dühring giudica un «campione di brutalità contro l'umanità» (pp. 73-81).

Socialismo utopico e socialismo scientifico

Al socialismo utopico, Engels contrappone il socialismo scientifico: sono le condizioni oggettive, economiche, che spiegano in ultima istanza l'evoluzione storica, sono le contraddizioni economiche che spiegano le trasformazioni della società, che provocheranno infallibilmente il crollo del capitalismo e il sorgere del socialismo.

Dello sviluppo storico così inteso sono particolarmente rilevanti per noi due caratteristiche : esso è necessario e progressivo. Necessario in quanto la spiegazione economica mostra non solo perché esso si sia verificato in una certa direzione (divisione della società in classi, ecc.) ma anche perché non poteva verificarsi in modo diverso. Sviluppo progressivo, in quanto da uno stato primitivo di barbarie, dalle origini animali, e da cui sono assenti le classi sociali (p.190) si passa a forme di organizzazione economica sempre più "avanzate", quali la schiavitù, il lavoro salariato, la società socialista, ecc. Il socialismo quindi, in questa prospettiva, non è un ideale, ma una scienza, il cui compito è di "indagare il processo storico economico da cui necessariamente sono sorte queste classi (il proletariato e la borghesia) e il loro conflitto, e scoprire nella situazione economica, così creata, il mezzo per la soluzione del conflitto" (p. 29).

D'altro lato, in quanto forma di organizzazione della società, il socialismo non è più "la scoperta accidentale di questa o quella testa geniale", ma il "risultato necessario della lotta fra due classi formatesi storicamente, il proletariato e la borghesia" (p.29). Così il superamento della divisione sociale del lavoro e quindi dei rapporti strutturali di sfruttamento è lo sbocco necessario dello sviluppo storico; esso pur essendo stato attraverso la storia oggetto delle più diverse utopie, diventa possibile e necessario solo oggi, in ragione dell'incremento delle forze produttive:

Solo l'enorme incremento delle forze produttive, raggiunto mediante la grande industria, permette di distribuire il lavoro fra tutti i membri della società senza eccezioni, e perciò di limitare il tempo di lavoro di ciascuno in tal misura che per tutti rimanga un tempo libero sufficiente per partecipare, sia teoricamente che praticamente, agli affari generali della società.
Quindi solo oggi ogni classe dominante e sfruttatrice è diventata superflua, anzi è diventata un ostacolo allo sviluppo della società e solo ora essa sarà inesorabilmente eliminata, per quanto possa essere in possesso della "violenza immediata" (p. 194).

Engels è quindi assolutamente certo della vittoria finale del proletariato. Non però perché la sua causa sia giusta (la causa degli oppressi, quella per esempio dei sogni millenaristi, è "giusta" da sempre, ma è sempre stata sconfitta), ma perché lo sviluppo delle forze produttive ha creato una situazione oggettiva che rende quella vittoria inevitabile: ha creato una classe, il proletariato, che ha la forza e la necessità di lottare per l'abolizione di tutte le classi sociali; e una classe, la borghesia, che ha perso ormai il controllo delle forze produttive, per cui "sotto la sua guida la società corre verso la rovina, come una locomotiva, il cui macchinista è troppo debole, per aprire le valvole di sicurezza che si sono bloccate" (p.168).

La necessità della trasformazione proviene dal fatto che sia le forze produttive create dal moderno modo di produzione capitalistico, sia anche il sistema di distribuzione dei beni da esso creato, sono caduti in flagrante contraddizione con quello stesso modo di produzione e precisamente in tal grado che, a meno che tutta la società moderna non debba andare in rovina, deve aver luogo un rivoluzionamento del modo di produzione e di distribuzione che elimini tutte le differenze di classe. Su questo fatto materiale tangibile, che, in una forma più o meno chiara, ma con necessità irresistibile, si impone alla mente dei proletari sfruttati, su questo fatto e non sulle idee che questo o quel filosofo in pantofole hanno del giusto e dell'ingiusto, si fonda la certezza di vittoria del socialismo moderno (p. 169).

A partire da queste premesse, la spiegazione dei fenomeni storici sulla base della violenza politica viene esclusa da Engels, perché non è necessaria, perché la spiegazione fornita dalle esigenze della produzione è adeguata. Non è sufficiente, perché il ricorso alla violenza quando si verifica, deve a sua volta essere spiegato. Si deve cioè chiarire perché essa viene esercitata, e con quali mezzi; si deve capire perché Robinson asservisce Venerdì, e dove ha preso la spada di cui si serve (p. 177). Ora queste domande, secondo Engels, trovano risposta solo sul terreno economico: Robinson asservisce Venerdì, e dove ha preso la spada di cui si serve (p.177). Ora queste domande, secondo Engels, trovano risposta solo sul terreno economico: Robinson asservisce Venerdì, perché lavori produttivamente al suo servizio; e lo può fare perché ha i mezzi materiali per soggiogarlo e per mantenerlo al lavoro (pp. 168-176).

Non è da tutti possedere uno schiavo. Per potersene servire, bisogna avere a disposizione due cose: in primo luogo gli strumenti e gli oggetti per il lavoro dello schiavo e in secondo luogo i mezzi necessari per il suo mantenimento. Quindi prima che la schiavitù diventi possibile, bisogna che sia raggiunto un certo livello nella produzione e che sia comparso un certo grado di disuguaglianza nella distribuzione (p. 171).

La critica più decisiva quindi della spiegazione di Dühring in funzione della violenza, consiste per Engels nel proporre una spiegazione economica, da cui consegue la superfluità del ricorso alla violenza. Così la divisione sociale del lavoro è resa possibile e necessaria inizialmente dal fatto che il lavoro produttivo fornisce un'eccedenza, oltre i mezzi necessari alla sussistenza; ma troppo piccola per consentire a tutti di ridurre il tempo di lavoro necessario. Ciò dà origine a gruppi diversi, che giungono rapidamente a contrapporsi, in quanto uno di essi si arroga l'esclusiva del lavoro intellettuale, e quindi del potere.

Sino a quando la popolazione effettivamente lavoratrice è stata impegnata nel suo lavoro necessario da non aver tempo di occuparsi degli affari comuni della società, direzione del lavoro, affari di Stato, questioni giuridiche, arte, scienza ecc., ha sempre dovuto esistere una classa particolare che, libera dall'effettivo lavoro, si occupasse, di questi affari; ma così facendo, in effetti, questa classe non ha mai mancato di addossare alle masse lavoratrici un fardello di lavoro sempre crescente per il proprio profitto (p. 194).

Analoghe considerazioni sviluppa Engels sull'origine della proprietà privata. Essa non è necessariamente "risultato della rapina e della violenza"; può essere frutto del lavoro, del commercio, del furto, della frode. In forma limitata infatti essa è presente anche nelle comunità primitive. Il suo sviluppo poi è dovuto a cause economiche, ossia al fatto che i prodotti della comunità hanno assunto il carattere di merci, e che quindi più disuguali sono divenute le fortune dei singoli membri della comunità (p. 172-173). "La proprietà si sviluppa cioè in conseguenza di mutati rapporti di produzione e di scambio,

nell'interesse dell'aumento della produzione e dell'incremento del traffico: quindi per cause economiche" (173).
La forma più semplice e più naturale di divisione del lavoro è la schiavitù (p. 193). Ma essa sorge solo quando l'organizzazione economica (coltivazione separata di appezzamenti parcellari) consente ormai alla comunità di produrre più di quanto è necessario per il suo sostentamento; e d'altro lato essa non fornisce forze lavoro eccedenti. Le fornisce allora la guerra.""E così la violenza, anziché dominare l'ordine economico fu costretto invece a servire l'ordine economico. La schiavitù era stata scoperta. Presto essa diventò la forma dominante di produzione presso tutti i popoli che si sviluppano superando la vecchia comunità" (p. 192).
Ciò vale in particolare per il sorgere della società capitalistica, e cioè per l'affermarsi della borghesia come classe dominante.Ancora una volta esso si spiega attraverso processi legati allo sviluppo dell'industria e del commercio, che entrano in conflitto con il potere politico e militare,detenuto dalla nobiltà, determinando, prima in Inghilterra, e poi in Francia, la rivoluzione della borghesia (p.173-176).
Ma vi è anche un altro argomento, decisivo agli occhi di Engels, per escludere che la violenza politica sia nella storia l'istanza determinante, ed è il fatto che originariamente la forza stava dalla parte della maggioranza: la quale quindi avrebbe dovuto prendere il potere."Il semplice fatto che i dominanti e gli sfruttati di ogni epoca sono molto più numerosi dei dominatori e degli sfruttatori, e che quindi la forza reale poggia sui primi, è sufficiente da solo a chiarire la stoltezza di tutta la teoria della violenza.Quindi resta sempre la questione di spiegare i rapporti di dominio e di servitù" (p.190).Riesce forse più chiaro ora il presupposto comune (negativo) da cui muovono, nonostante le loro profonde divergenze, Engels e Dühring. Ed è che ignorano l'uno e l'altro la violenza economica e particolarmente quella strutturale, riservando il termine violenza alla sfera politica, e in essa agli atti più che alle strutture.Dal punto di vista di Engels la difficoltà di qualificazione come violento un rapporto economico come tale scaturisce,come abbiamo visto, dal suo presupposto deterministico: i processi economici sono necessari,mentre il termine violenza evoca una scelta.

Sono i mezzi di produzione a decidere i modi e le forme di violenza e di guerra.

Con questo, certo, Engels non nega la realtà della violenza politica e militare né la sua funzione nella storia. Esclude semplicemente che essa sia la spiegazione in ultima istanza dei processi, la quale è invece fornita dal modo di produzione. Ma riconducendo così la violenza ad esigenze oggettive dei rapporti di produzione, egli si astiene dal formulare su di essa una qualsiasi valutazione morale. Prima che a livello di contenuto, la sua posizione si contrappone a quella di Dühring sul piano del metodo.
Il carattere subordinato della violenza nella storia è dimostrato in particolare dal fatto che essa si avvale di strumenti (come la spada di Robinson) che debbono essere stati prodotti. Per cui la natura del combattimento è determinata dallo stato dei mezzi di produzione; e la forza militare dei combattimenti dipendenti dalla loro potenza produttiva. E' quindi la storia della guerra che dipende dalla storia della produzione, e non viceversa (p.177-185).
Osserviamo di passaggio che nell'analisi di questa evoluzione, Engels ritiene curiosamente che essa sia sostanzialmente conclusa con la guerra franco-prussiana del 1866."La guerra franco-prussiana, scrive egli, ha segnato una svolta di ben maggiore importanza di tutte le precedenti. In primo luogo le armi hanno raggiunto un tal punto di perfezione, che non è più possibile un nuovo progresso che abbia un qualche influsso rivoluzionario. Se si hanno i cannoni con i quali si può colpire un battaglione ad una distanza che permette appena all'occhio di distinguerlo e fucili che hanno la stessa efficienza avendo come bersaglio un singolo uomo e nei quali il caricare prende meno tempo del mirare, ogni progresso ulteriore è più o meno irrilevante per le operazioni

belliche campali. L'era dello sviluppo è quindi essenzialmente chiusa in questa direzione" (p. 181).
La funzione storica della violenza è quindi reale, ma subordinata allo sviluppo delle forze produttive. Così, "dopo che la forza politica si è resa indipendente di fronte alla società, si è trasformata da serva in padrona, essa può agire in duplice direzione. O agisce nel senso e nella direzione del regolare sviluppo economico. In questo caso fra i due non sussiste nessun conflitto e lo sviluppo economico viene accelerato. O invece agisce in senso opposto, e in questo caso, con poche eccezioni,soggiace allo sviluppo economico... Senza eccezione e ineluttabilmente, lo sviluppo economico si è aperta la via: abbiamo già ricordato l'ultimo e più lampante esempio di questo fenomeno: la grande Rivoluzione francese" (pp. 194-195).

Il determinismo di Engels: il socialismo come successore della antica schiavitù.

Questo accostamento "oggettivo" alla violenza, consente a Engels di esaltarne la funzione progressiva, là dove essa agisce "nel senso e nella direzione del regolare sviluppo economico". Credo sia particolarmente rivelativo della logica del pensiero engelsiano e marxista questo accostamento alla violenza.

Solo la schiavitù rese possibile che la divisione del lavoro tra agricoltura ed industria raggiungesse un livello considerevole e con ciò rese possibile il fiore del mondo antico: la civiltà ellenica. Senza la schiavitù non sarebbero esistiti né lo Stato, né l'arte, né la scienza della Grecia; senza la schiavitù non ci sarebbe stato l'impero romano. Ma senza le basi della civiltà greca e dell'impero romano non ci sarebbe l'Europa moderna. Non dovremmo mai dimenticare che tutto il nostro sviluppo economico, politico e intellettuale ha come suo presupposto uno stato di cose in cui la schiavitù era tanto necessaria quanto generalmente riconosciuta. In questo senso abbiamo il diritto di dire che senza l'antica schiavitù non ci sarebbe il moderno socialismo. E' molto facile inveire con frasi generali contro la schiavitù e cose simili e sfogare un elevato sdegno morale contro siffatta infamia. Disgraziatamente così non si dice niente di più di ciò che ognuno sa, cioè che queste antiche istituzioni non sono più adeguate alle odierne condizioni di cose e ai nostri sentimenti, che da queste condizioni sono determinati>. Ma così non veniamo a sapere proprio nulla intorno all'origine di queste istituzioni, alle ragioni per le quali esse sussistettero e alla funzione che ebbero nella storia. E, se ci addentriamo in questo argomento, dobbiamo dire, per quanto ciò possa suonare contraddittorio ed eretico, che l'introduzione della schiavitù nelle circostanze di allora fu un grande progresso. Ormai è un fatto che l'umanità ebbe principio dagli animali e che perciò ha avuto necessità di mezzi barbarici e quasi bestiali per trarsi dalla fuori dalla barbarie. Le antiche comunità, dove hanno continuato a sussistere, dall'India alla Russia, costituiscono da millenni la base della forma più rozza di Strato, il dispotismo orientale. Solo dove esse si sono dissolte, i popoli sono diventati padroni di se stessi e il loro ulteriore progresso è consistito nell'incremento e nel progresso della produzione per mezzo del lavoro (p. 193).

Engels contro Dühring: l'elogio della violenza.

Engels torna ancora sull'argomento in termini più generali.

Per il signor Dühring la violenza è il male assoluto, il primo atto di violenza è per lui il peccato originale, tutta la sua esposizione è una geremiade sul fatto che la violenza, questa potenza diabolica, ha infettato tutta la storia fino ad ora con la tabe del peccato originale, ed ha vergognosamente falsificato tutte le leggi naturali e sociali. Ma che la violenza abbia nella società ancora un'altra funzione, una funzione rivoluzionaria,

che essa secondo le parole di Marx, sia la levatrice di ogni vecchia società gravida di una nuova, che essa sia lo strumento con cui si compie il movimento della società, e che infrange forme politiche irrigidite e morte, di tutto questo nel signor Dühring non si trova nemmeno una parola. Solo con sospiri e con gemiti egli ammette la possibilità che per abbattere l'economia dello sfruttamento sarà forse necessaria la violenza...purtroppo! Infatti ogni uso di violenza avvilisce che la usa. E questo in Germania, dove una violenta collisione, che potrebbe anche essere imposta al popolo, avrebbe almeno il vantaggio di estirpare lo spirito servile che, a causa dell'avvilimento conseguente alla guerra dei trent'anni, ha permeato la coscienza nazionale. E questa mentalità da predicatore, fiacca, insipida e impotente, ha reso pretesa di imporsi al partito più rivoluzionario che la storia conosca? (pp. 195-196).

uella di Engels non è evidentemente una esaltazione della violenza per se stessa,ma solo in quanto mezzo per la costruzione di una società non violenta. La società socialista infatti sarà, secondo le previsioni (quanto mai ottimistiche) di Engels, una società senza esercito.

Ciò che non poté compiere la democrazia borghese del 1848, precisamente perché era borghese e non proletaria, cioè dare alle masse lavoratrici una volontà il cui contenuto corrisponda alla loro posizione di classe, questo sarà infallibilmente realizzato dal socialismo. E ciò significa far saltare in aria dall'interno il militarismo, e con esso tutti gli eserciti permanenti (p. 182).

Ancora una volta cioè Engels, per eliminare la violenza dalla società, conta sulla violenza.

Non solo perché la società socialista," che farà saltare in aria il militarismo", verrà costruita essa stessa con il militarismo; ma anche perché, nelle sue previsioni, il militarismo, come il capitalismo, verrà superato in forza delle sue contraddizioni interne: " il militarismo reca in sé i germi della propria rovina " (p. 182).

Tali contraddizioni sono essenzialmente di due ordini. Anzitutto la scalata militaristica, segnata nella fase attuale dalla sofisticazione delle armi, dal servizio militare obbligatorio, dalla spietata concorrenza fra gli Stati, impone ad ogni Stato tali gravami finanziari " da condurlo necessariamente alla rovina nel corso di pochi anni " (p. 182).
In secondo luogo, l'istituzione del servizio militare obbligatorio porta a "familiarizzare tutto il popolo con l'uso delle armi, e a renderlo quindi capace di far valere la sua volontà di fronte a quei signori della casta militare che esercitano il comando. E questo momento si presenta non appena la massa del popolo,operai delle campagne e delle città, e contadini, ha una volontà" (p. 182).
Il che sarà realizzato infallibilmente dal socialismo. L'approccio oggettivistico di Engels lo rende scarsamente sensibile alla contraddizione etica e politica tra la logica militaristica e la società smilitarizzata cui essa dovrebbe approdare.

Il tema dell'uomo nuovo, e del suo rapporto con la nuova società, colpito anch'esso dalla critica del moralismo, rimane estraneo al suo orizzonte. In definitiva il materialismo storico, nella sua versione marxista-engelsiana, non contesta il principio secondo cui la storia è comandata dal diritto del più forte. Ma lo precisa individuando nello sviluppo della economia, e in ultima istanza dei mezzi produttivi, la radice della forza vincente. Nello stesso tempo, il materialismo storico individua (misteriosamente !) nello sviluppo storico una razionalità immanente, secondo cui esso si muove necessariamente in senso progressivo: verso cioè la convergenza tra il diritto della forza e la forza del diritto, che si verificherà quando l'oppresso di oggi, ossia il proletariato diventerà, necessariamente, il più forte di domani. L'oppresso quindi si libererà non perché la sua causa sia giusta, ma perché la sua vittoria è iscritta nella dinamica oggettiva; non perché il diritto e la morale siano delle forze, ma perché essi potranno contare in ultima analisi sulla forza economica. Così il marxismo assume in qualche modo (senza confessarlo) i valori, gli ideali, le stesse utopie, che d'altro lato denuncia nel socialismo utopico.

Anche il materialismo storico guarda la storia dal punto di vista dei vincitori, sia pure futuri, e perciò assume la violenza; rispetto alla cultura dominante non è veramente alternativo.

Certo il materialismo storico, in quanto teoria del proletariato, contrapposta alla cultura della borghesia, rappresenta una valorizzazione del punto di vista dei vinti. Non però dei vinti in quanto tali, ma in quanto futuri vincitori. In definitiva quindi anche il materialismo storico, versione engelsiana, guarda la storia dal punto di vista dei vincitori. Perché coloro che dominano la società sono in grado di proporne una visione complessiva, di guardare le cose da un punto di vista generale. Questo ruolo, che è stato a suo tempo assolto dalla borghesia, contro l'oligarchia feudale, è ora assunto dal proletariato. Il marxismo, sulla base di un'analisi scientifica più avanzata, è in grado d'individuare il vincitore di domani e di porsi dal suo punto di vista. Forse anche i credenti che hanno compiuto degli accostamenti un poco rapidi tra il "punto di vista dei poveri" e il "punto di vista del proletariato", non hanno prestato attenzione a questa differenza.
In conclusione, la cultura della rivoluzione nella sua versione engelsiana, si contrappone alla cultura della guerra, ma non rompe radicalmente con essa: le si contrappone cioè sul suo stesso terreno, quello della violenza. Per cui in definitiva essa costituisce una versione più avanzata e più critica della cultura della violenza.
Un documento molto significativo della affinità tra cultura della guerra e cultura della rivoluzione è fornito dal rapporto tra Lenin e von Clausewitz. Lenin non ha solo studiato con estremo interesse, annotandolo, il trattato della guerra di Clausewitz, ma vi si è anche largamente ispirato. Lo studio analitico dei rapporti fra Clausewitz e Lenin sarebbe indubbiamente un notevole contributo all'approfondimento del tema che ci occupa. E ritengo anche, una decisiva verifica dell'ipotesi che ho formulato, di una affinità, pur nella contraddizione, tra le due culture.
Mi limito qui a ricordare la lettura che di questo rapporto propone Raymond Aron: "La conclusione s'impone da sé: il pensiero di Clausewitz, interpretato da un marxista, è servito come quadro teorico o come ideologia giustificatrice, a Lenin ed ai marxisti-leninisti, dal 1915 fino ai giorni nostri compresi"[3].
La presa di coscienza di queste contraddizioni interne al marxismo (tra contrapposizioni alla violenza e valorizzazione di essa) è una delle ragioni della sua crisi, quale emerge in particolare nella coscienza dei militanti per la pace.
Da questo punto di vista, la crisi non scuote il marxismo in quanto si contrappone alla cultura dominante, ma in quanto non le si contrappone in modo sufficiente radicale. La sua crisi è un momento, particolarmente significativo, della crisi di civiltà.
E' anche valorizzando le lezioni di questa crisi, che deve costruirsi la cultura della pace.

Per una cultura della pace.

IV. Siamo ora in grado di valutare con maggiore precisione le dimensioni e le difficoltà di questa impresa, che è l'elaborazione di una cultura della pace. Compito esigente sul piano collettivo, ma anche sul piano personale; esigente intellettualmente, a motivo della creatività che suppone, ma

anche moralmente, perché questa rimessa in questione implica in definitiva un movimento, personale e collettivo, ci conversione.
Il primo compito di questa rifondazione culturale è appunto l'esplosione di coscienza che consiste nello smantellare la guerra segreta che si combatte nella nostra cultura; nello smascherare quella CIA che colloca delle mine in tutti i porti della coscienza e dell'inconscio; nel denunciare la presenza occulta e tentacolare della violenza in tutte le pieghe della nostra cultura.

Questa presa di coscienza, anche se viene necessariamente innescata da alcune intuizioni feconde, deve superare lo stadio dell'intuizioni ed avviare una ricerca sistematica: o meglio, un insieme di ricerche, riguardanti ogni ramo del sapere. Queste ricerche suppongono metodi rigorosi di analisi; da elaborare anch'essi, con l'apporto, in particolare, della teoria marxista della ideologia, della psicanalisi, della linguistica, siano passati essi stessi al vaglio di una critica, che denunci le loro complicità con la violenza.

Prima di tutto, scommettere sul possibile, senza certezze.

Fra i protagonisti di questa ricerca critica, vorrei citare particolarmente gli insegnanti a tutti i livelli: i quali dovrebbero iscrivere tra i loro compiti prioritari l'analisi di ognuno dei manuali che utilizzano, per far emergere l'ideologia che li percorre; l'analisi delle opere letterarie, dei personaggi storici, dei miti e delle glorie nazionali ecc. Vie nuove ed appassionanti si dischiudono così alla riflessione ed all'azione educativa degli insegnanti.Ma questa presa di coscienza critica non può essere separata dalla costruzione di un'alternativa culturale, di quella cultura di pace, di cui dovremmo ormai definire i grandi tratti.

Una delle difficoltà più gravi di questa impresa è l'assenza, per fondarla, di certezze assolute. Ma, appunto, questa coscienza drammatica e problematica, diventa una caratteristica della cultura della pace: rispetto non solo alla cultura della guerra, ma anche alla cultura rivoluzionaria tradizionale, in particolare alla sua versione marxista.
Perché il marxismo contesta la cultura dominante, ma, come abbiamo visto, le oppone delle certezze, che pretendono di essere assolute, e che si presentano in nome della scienza.

Pensiamo in primo luogo a quella visione ottimistica dello sviluppo delle forze produttive, e quindi della storia, che annuncia il crollo necessario del sistema capitalista, la vittoria immancabile del proletariato, l'avvento della società senza classi. Generazioni di militanti sono state alimentate da queste certezze, vi hanno trovato le loro ragioni di vivere e di morire.
Ma se vi è nell'odierna crisi del marxismo un aspetto irreversibile, è appunto il crollo di queste certezze.
La minaccia atomica, in particolare, ha inferto all'ottimismo storico un colpo mortale. Quanti hanno bisogno, per lottare, di certezze assolute, sono ormai condannati all'inazione. Quanti hanno bisogno, per vivere, di verità eterne, sono condannati alla disperazione.
Ma appunto (e la domanda è decisiva per una cultura della pace), siamo forse posti inevitabilmente di fronte al dilemma: dogma o abdicazione, certezza o disperazione? Per parte mia, penso decisamente di no.
E' possibile vivere, agire, lottare, morire, per una utopia. Utopia non significa qui progetto irrealizzabile, assurdo, ma progetto la cui possibilità non è certa, che interviene quindi come ipotesi storica feconda, come oggetto di una scommessa.
Mi pare che il tema pascaliano della scommessa ritrovi in questo contesto un'attualità

imprevista, al di là del settore in cui lo stesso Pascal lo aveva applicato, quello della fede religiosa.
Esso gioca in particolare al livello del progetto di società, dell'interpretazione del senso della storia.
E' questa una trasformazione epistemologica e psicologica fondamentale: che appunto vuol dire riconoscere nel pensiero e nell'azione, il ruolo dell'ipotesi, dell'approssimazione, della probabilità, del rischio.

Che induce ad accettare senza troppi rimpianti di essere orfani delle sicurezze (di destra o di sinistra) ed a camminare nella notte dell'insicurezza
Scommettere, ma perché?
Bisogna riconoscerlo: a questa domanda, le risposte intellettuali sono insufficienti.
Noi non scommettiamo sulla base di argomenti scientifici, sia pure probabili. Scientificamente, la probabilità della società senza classi non è più forte di quella della morte atomica. Se scommettiamo sulla vittoria della vita e della libertà, è in ragione di una scelta etico-politica: perché dà alla nostra vita un senso più ricco e creativo, di vivere e lottare per un mondo nuovo, per un regno di libertà e fraternità, per la liberazione di tutti gli oppressi.
L'amore della vita e l'amore degli altri si fondono per motivare uomini e donne a scommettere, nonostante tutto, sulla pace.Dico bene, «nonostante tutto». Perché questa affermazione fondamentale, «la pace è possibile», «il primato della violenza non è fatale», è lontana dall'essere evidente. Tutto anzi sembra indicare il contrario: la nostra analisi della storia ha dovuto riconoscerlo.

Affermare che «la pace è possibile» significa prospettare una inversione di tendenza storica, una trasformazione radicale delle strutture e della cultura della nostra società, di cui sappiamo che sono dominate dalla violenza. E' solo una scommessa quindi, ma una scommessa importante ed esigente. E' solo un'ipotesi storica, ma gravida d'implicazioni.

Superare il fatalismo storico sia nella versione ottimistica che in quella pessimistica

La prima è il superamento del fatalismo. Di questo fatalismo storico, di cui sappiamo ormai che non è più proprio della destra, ma che paralizza anche l'iniziativa della sinistra. Il fatalismo pessimista del resto non è che l'immagine rovesciata del determinismo ottimista, ed è spesso generato dalla crisi di questo.
Si tratta quindi di superare l'oggettivismo nella concezione della storia; non per tornare all'idealismo, ma per instaurare una visione autenticamente dialettica della storia, che riconosca il ruolo attivo del soggetto, collettivo e individuale, sempre, beninteso, in condizioni ed a partire da premesse determinate.
La possibilità della pace è legata al sorgere di soggetti storici, capaci d'imprimere alla storia una nuova direzione.
Ecco perché la sorte della pace è legata in larga misura a quella dei movimenti popolari di liberazione, operanti nel Terzo Mondo, ma anche in Europa: il cui obiettivo è appunto il sorgere di questi soggetti nuovi, che sono i popoli, e le classi popolari.
Superare il fatalismo, significa quindi anche superare certe analisi "strutturaliste" della società, e in particolare del sistema capitalista, secondo cui la forza delle strutture e delle leggi oggettive, porta con sé definitivamente la morte dei soggetti.
Da una visione dialettica della storia invece, scaturisce la convinzione che il primato della violenza non è fatale: è stato così, ma poteva essere altrimenti.
Questo ci autorizza a pensare che tale primato non è fatale per l'avvenire; e ci autorizza ad agire perché il fatalismo della violenza sia smentito dai fatti.

Ma non potrebbe esserlo, se i soggetti sui quali contiamo per imporre questo ritmo nuovo alla storia fossero essi stessi prigionieri della violenza. Non si può credere nella pace se non si crede nell'uomo.
L'uomo aggressivo di Hobbes o di Freud, l'uomo operante solo per interesse dell'economicismo, non possono essere artefici di pace.

Una fiducia dialettica nell'uomo apre alla costruzione dell'uomo pacifico

Non si tratta per questo di rilanciare l'ottimismo ingenuo di Rousseau, immaginando un uomo naturalmente buono, corrotto solo dalla società. La fiducia nell'uomo, necessaria per la costruzione della pace, non può essere che dialettica. Voglio dire che essa deve investire l'uomo reale, combattuto, sul piano personale e collettivo, tra l'egocentrismo e la generosità, tra l'aggressività e la solidarietà, tra la volontà di potenza e l'amore, tra la violenza e il desiderio di pace. Nel corso della storia, questa battaglia è stata più spesso vinta, al livello collettivo, dalla violenza. Ma questa vittoria non era fatale, e non lo è oggi. Non è quindi irreversibile.
Tuttavia, la vittoria della violenza nella storia ha reso la fiducia molto più difficile. La capacità di amore, di generosità, di eroismo dell'uomo, non è stata distrutta, ma rimossa. La psicanalisi ha attirato la nostra attenzione sull'importanza della rimozione, riferendosi specialmente al desiderio sessuale. Ma non bisogna forse constatare che il peso della cultura dominante porta con sé la rimozione anche di altri desideri ed aspirazioni, tra cui quelli che spingono gli uomini alla generosità e alla dedizione? La cultura della violenza non ha forse tra i suoi effetti mortali appunto la rimozione della fiducia dell'uomo negli altri, e in se stesso?
In queste condizioni, la fiducia diventa un atteggiamento paradossale, un atto d'audacia, una sfida alle apparenze, e alle evidenze. Un gesto profetico.
Ma questa profezia è creatrice: essa libera le potenzialità rimosse, stimola l'invientività, suscita la creatività.
Questa prospettiva implica una valorizzazione dell'originalità dell'uomo nei confronti dell'animale, fondata sia sulla sua capacità d'iniziativa storica sia particolarmente sulla sua capacità di amare: prospettiva che si contrappone ad ogni tentativo di fare del principio darwiniano della lotta per la vita con sopravvivenza del più forte la legge esclusiva della storia umana.
Quanto dire che la cultura della pace passa attraverso una rifondazione antropologica: intesa a porre le condizioni per la costruzione dell'uomo nuovo, dell'uomo pacifico.
Il progetto di pace, e la capacità di perseguirlo, si rivela pertanto costituitivo dell'originalità dell'uomo; la realizzazione di questo progetto diventa la sostanza dell'umanizzazione.
L'uomo può essere definito un animale pacifico.

Le lotte degli oppressi, le pratiche di liberazione, le esperienze di amore

Ma questa antropologia non può consistere nel rilanciare dei discorsi sull'uomo in generale, in un mondo lacerato dall'antagonismo dei popoli e delle classi.
La fiducia negli uomini, di cui abbiamo parlato, non può essere indiscriminata.
Essa raggiunge particolarmente quelli tra di essi che vivono l'esperienza dell'oppressione, dell'emarginazione, della dipendenza: dunque dell'irrazionalità del sistema.

Perché si trovano in una condizione privilegiata per prendere coscienza della violenza della società, e per ribellarsi contro di essa. Credere nell'uomo significa quindi credere nel popolo e nelle classi popolari; nella possibilità per essi di emergere, nonostante tutto, come soggetti storici.
Per questo, tutte le lotte di liberazione diventano luoghi privilegiati di elaborazione di una cultura della pace: esse infatti sono dirette contro la violenza, anchje quando si trovano nella necessità di ricorrere alle armi. Lo sono, ben inteso, nella misura in cui il loro ricorso alla coercizione rimane strettamente entro i limiti imposti dalla violenza dell'oppressore; nella misura in cui sono consapevoli, nel corso del loro combattimento, del fatto che la violenza rimane in agguato, per ricondurle sotto la sua legge; nella misura in cui rimangono costantemente ispirate dall'amore.
Quando si cercano concretamente questi luoghi, si tende a identificarli soprattutto in riferimento con i movimenti di liberazione del Terzo Mondo. E' qui infatti che si svolgono attualmente le lotte più significative, attraverso cui passa la gestazione dei popoli, e che per ciò stesso rimettono più radicalmente in questione la violenza dell'ordine attuale del mondo. La periferia del mondo diventa il luogo di elaborazione di una cultura della pace.
Abbiamo così largamente superato, anzi rovesciato, la tendenza assai diffusa in Europa, cui alludevamo in apertura, ad opporre i movimenti europei per la pace ai movimenti di liberazione del Terzo Mondo. La base di questo superamento, l'abbiamo posta fin dall'inizio della nostra ricerca, identificando l'esigenza della violenza nel dominio dell'uomo sull'uomo: e legando così intimamente le sorti della pace a quelle della liberazione.
Ma sarebbe pericoloso per gli europei vedere nei combattimenti del Terzo Mondo l'unico luogo di elaborazione di una cultura della pace. La nostra solidarietà con queste lotte diventerebbe allora una forma di evasione e di esotismo. Questa solidarietà non sarà autentica, invece, che se coglierà la coerenza tra le lotte sviluppate contro la violenza alla periferia del sistema, e quelle condotte al centro: dagli operai, dai contadini, dalle donne, dagli studenti, dai lavoratori immigrati, dagli anziani, dagli handicappati, dalle minoranze etniche, dagli obiettori di coscienza, dai movimenti per la pace, ecc. Questi combattimenti sono luoghi di rinnovamento culturale, anche quando si saldano, provvisoriamente, con una sconfitta. Sappiamo ormai che la verità non sta necessariamente dalla parte dei vincitori. Le sconfitte, lucidamente assunte, possono diventare dei momenti culturali di rinnovamento e di creazione.
Ma affermando che le lotte di liberazione sono luoghi di alternativa nell misura in cui sono ispirate dall'amore, intendo designare nell'amore operante e trasformatore l'alternativa radicale alla violenza e alla sua cultura. Quanto dire che le pratiche di liberazione sono dei luoghi essenziali di rinnovamento culturale, ma non sono gli unici. Tutte le esperienze di generosità autentica, di dedizione algli altri, di amicizia, di incontro, sono delle contestazioni virtuali della cultura di violenza, e come tali dei germi di cultura alternativa.
E', in definitiva, il legame tra queste molteplici esperienze, la percezione della loro coerenza profonda, e del loro antagonismo nei riguardi di un mondo militarizzato, che fa di esse la fresca sorgente di tutta una cultura, il timido e gioioso annuncio di un mondo nuovo.

Una politica come ricerca di una alternativa alla violenza e perciò al dominio dell'uomo sull'uomo

La lotta dei popoli oppressi per la loro liberazione rappresenta nella forma più eloquente l'altra dimensione della politica: che, appunto, una cultura della pace è chiamata a valorizzare. Perché se la politica si è sviluppata di fatto largamente come istituzionalizzazione e legittimazione della violenza col-

lettiva, sarebbe arbitrario, una volta di più, pretendere che questa evoluzione fosse, e rimanga, la sola possibile.

Perché la politica è al tempo stesso la ricerca di una alternativa alla violenza. L'organizzazione della società sotto forma di Stato è, in effetti, un tentativo di superare la legge originaria della giungla. Tutte le forme di lotta per la democrazia s'iscrivono nella ricerca di una alternativa alla violenza, se è vero che questa è essenzialmente il dominio dell'uomo sull'uomo.
Le rivoluzioni liberali (in Francia, in Inghilterra, negli Stati Uniti, ecc.) proclamano, contro ogni forma di assolutismo monarchico, che la fonte del potere è il popolo, formulano il principio fondamentale dell'alternativa non violenta, quello dell'autodeterminazione dei popoli; questo principio del resto non è solo l'affermazione di un diritto, è anche l'espressione di una fiducia: secondo cui il popolo è capace di assumere le responsabilità della gestione e della invenzione politica.
E' questo stesso principio che, applicato sul piano internazionale, ispira le lotte d'indipendenza e di liberazione nazionale, comprese quelle delle minoranze etniche.

Le stesse rivoluzioni socialiste, secondo la loro ispirazione originaria, intendono instaurare, sopprimendo la divisione sociale del lavoro, le condizioni economiche e politiche della democrazia e dell'autodeterminazione. La contestazione della politica, dello Stato, dei partiti, da parte di numerosi movimenti contemporanei, colpisce essenzialmente il loro carattere "separato" dalle aspirazioni e dalla volontà popolare, dunque il loro orientamento antidemocratico e di conseguenza violento. Una cultura della pace ha appunto tra i suoi compiti essenziali quello di far esplodere le contraddizioni di una politica che pretende di essere democratica, e che al tempo stesso pratica forme molteplici di oppressione (dei poveri, dei lavoratori, degli emigrati, delle minoranze etniche, delle donne, dei giovani, dei carcerati, ecc.). Una cultura della pace s'ispira alla convinzione che la libertà è indivisibile: per cui le professioni di fede democratica non sono credibili, che se hanno il coraggio delle conseguenze, in tutti i settori. Questo sguardo critico deve essere portato in particolare sulla dimensione militare della politica.
Perché la violenza del militarismo non consiste in primo luogo nello sviluppo di una forza di distruzione, ma nell'autonomia che questa forza rivendica, per essere efficace, in rapporto a qualsiasi controllo popolare.
Al punto che la forza militare, prima di essere diretta contro il nemico esterno, diventa uno strumento nelle mani del potere, per controllare il nemico interno.
In una parola, militarizzazione e democratizzazione rappresentano, nell'evoluzione della politica, due linee di tendenza opposte. La messa in evidenza di questa contraddizione è uno dei compiti principali di una cultura della pace, e uno dei più decisivi fronti di lotta per la pace.

Una cultura elaborata dalla parte di Abele; stare dalla parte dei vinti non in quanto futuri vincitori

I popoli e i gruppi sociali oppressi in lotta per la loro liberazione non sono solo i soggetti, almeno potenziali, della nuova storia. Sono anche i soggetti della nuova cultura, gli artefici principali di una cultura di pace. Come la cultura di guerra era elaborata dal punto di vista dei vincitori, così la cultura di pace si colloca dal punto di vista dei vinti; di quelli beninteso, che non si sono rassegnati alla sconfitta, ma hanno deciso di dcuotere il giogo. Se la cultura di guerra ha espresso lungo la storia il punto di

vista di Caino, la cultura di pace si colloca dal punto di vista di Abele. Essa si nutre del suo sangue, ma anche della sua volontà di riscossa.

Questa prospettiva distingue la cultura della pace in qualche misura, anche dalla cultura della rivoluzione. Ciò che infatti qui conferisce validità epistemologica al punto di vista dei vinti, non è la loro vittoria futura, del resto per nulla certa, ma la validità etico-politica della loro prassi, del loro orientamento di fondo: validità che gli deriva non dalla forza, ma dal diritto e dall'amore. Giustizia ed amore consentono infatti a chi ne è animato, di porsi da un punto di vista più universale, dal punto di vista di tutti.

Giustizia ed amore sono in forme diverse atteggiamenti di identificazione con gli altri, con tutti; e quindi in primo luogo con quanti sono oggetto di ingiustizia e di emarginazione.

Il "punto di vista dei poveri" è il più vero nella misura in cui essi sono più aperti alla giustizia e all'amore. E' questo l'asse della rivoluzione culturale operata in nome della pace.

L'utopia della pace come forza storica reale

Il nostro approccio "culturale" al problema della guerra e della pace presta indubbiamente il fianco a una accusa grave: quella di volontarismo e di moralismo. Noi facciamo appello alla dimensione soggettiva della storia, a una scelta etico-politica, a una fiducia nell'uomo, a una presa di partito per gli oppressi, ecc. Tutto questo è forse bello e commovente, ma assolutamente inefficace. Se la legge della violenza è iscritta nelle strutture econo–miche e politiche della società, ogni cambiamento di prospettiva suppone la soluzione di problemi di ordine tecnico, in particolare politici ed economici, estremamente ardui, che i "realisti" di ogni sponda giudicano insolubili. Ne cito solo alcuni a titolo di esempio: si può immaginare una riconversione dell'economia capitalista, che abbandoni la produzione militare, e reinvesta queste energie nel settore civile, senza mettere in crisi tutto il sistema? Eventualmente, in che forma? Si può, d'altro lato, immaginare una rottura con le leggi del sistema capitalista e una trasformazione del modo di produzione nel senso del primato del valore d'uso sul valore di scambio, senza provocare il dissesto dell'economia del Paese? Si può in particolare immaginare oggi una ristrutturazione tecnologica, che vada nel senso del superamento della divisione sociale del lavoro?

Fino a quando queste domande, e molte altre dello stesso ordine, sono senza risposta, le teorie morali ed antropologiche, che abbiamo abbozzate, rimangono al livello dell'utopia nel senso negativo del termine: cioè degli ideali illusori, dei miraggi, che distolgono le energie dall'azione realistica ed efficace.

Queste domande sono troppo gravi perché possiamo ignorarle. Tanto più che l'accusa di moralismo sterile, rivolta in particolare dalla critica marxista (per esempio come abbiamo visto da Engels) ai progetti politici utopici e religiosi, non è certo priva di fondamento.

Tuttavia, il riferimento alle dimensioni morali della problematica della guerra e della pace può intervenire nel dibattito in forme molto diverse.

Esso può, in particolare, allontanare l'attenzione dalle questioni tecniche, oppure, al contrario, impegnare ad accostarle in una ottica precisa. Esso agisce nel primo senso, quando il discorso morale si considera esauriente, quando si immagina che i problemi sono regolati, dal momento che si è percepito ciò che *bisogna* e ciò che *non bisogna* fare, anche se non si vede assolutamente *come* farlo od evitarlo.

Ma l'ispirazione morale può intervenire anche in piena consapevolezza dei suoi limiti: non per sostituirsi alla ricerca tecnica ma per impegnare a svilupparla, ed a farlo in senso innovativo. L'ispirazione morale provoca allora una presa di partito per gli oppressi,

non solo sul piano politico, ma anche sul piano intellettuale. Essa non sostituisce, certo, la ricerca tecnica, ma contribuisce ad orientarla; a superare il fatalismo, che rischia di bloccarla, creando la convinzione che il labirinto è senza uscita, che i giochi sono fatti; a superare l'illusione della neutralità della scienza e della tecnologia, che è appunto uno dei grandi supporti del fatalismo; a superare l'illusione ancora più insidiosa, perché diffusa dalla cultura della rivoluzione, del carattere oggettivamente progressista della tecnologia.Ma vi è di più. Ciò che i critici dell'utopismo, compresi Marx e Engels, non sembrano aver percepito, è che l'utopia, la morale, l'amore, il diritto, il desiderio di libertà, non sono prospettive puramente soggettive.

Ma che quando penetrano la coscienza delle masse, diventano forze mobilitanti e trasformatrici, dunque forze oggettive, suscettibili di giocare nel rapporto di forze politiche.

Ora è questa intuizione, che genera la certezza della vittoria, che anima il combattimento di molti militanti; certezza fondata anche su analisi economiche e politiche, ma soprattutto sulla convinzione che la loro causa è giusta.In questo senso, l'*ideale* di pace e di libertà è una *realtà* che agisce nella storia; tanto più potentemente, quanto più profondamente penetra la coscienza degli uomini e la trasforma. E' appunto questa trasformazione della coscienza che annuncia e prepara la trasformazione della società.Sarebbe certo idealismo credere che la storia possa venire cambiata per la forza delle idee e degli ideali; ma sarebbe meccanicismo, credere che essa possa venire cambiata senza l'intervento di questa forza. Tale forza è del resto già in azione, da sempre, nella storia: lo è in particolare dovunque dei popoli e dei gruppi oppressi si battono per la loro dignità.La cultura della pace ha appunto il compito di rendere più acuta la coscienza di questa forza, di liberarla dovunque essa si trova rimossa, di rendere più evidente l'unità profonda dell'obbiettivo che essa persegue per vie diverse, di contribuire a creare dei legami tra le sue diverse espressioni; in una parola, di fare di iniziative molteplici e disperse, un vero movimento unitario per la pace. Quanto dire che la cultura della pace ha il compito di plasmare il nuovo soggetto storico, il popolo pacifico.

Critica della cultura dominante e della cultura rivoluzionaria per una più rigorosa ripresa dell'istanza rivoluzionaria

Questa lunga riflessione dovrebbe aver reso più evidente almeno una cosa: la gravità e complessità della problematica che essa intende affrontare.

Il che non è sorprendente, se è vero che si tratta di elaborare tutto un progetto di cultura alternativa; se è vero che si tratta di farlo nel momento in cui un progetto analogo lanciato alcuni anni or sono attraversa un'acuta crisi. Dovrebbe inoltre essere più evidente che non è possibile lanciare oggi un nuovo progetto di cultura alternativa, senza confrontarlo con il precedente e con la sua crisi; che è anche, per molti, una crisi di militanza, e di speranza.Non potevamo quindi pensare, in queste pagine, di sviluppare un progetto così impegnativo: ci siamo quindi limitati a presentarlo.

Non potevamo sviluppare la ricerca pluridisciplinare e metadisciplinare che esso implica: ci siamo limitati a impostarla, e ad indicare in che direzione essa possa, e debba, venire condotta.La cultura della pace pertanto si configura anzitutto come critica della cultura dominante, ispirata dalla violenza. Ma anche come critica della cultura rivoluzionaria, nella misura in cui essa rimane segnata dalla violenza.

Queste affinità, forse insospettate, tra cultura dominante e cultura della rivoluzione, forniscono una chiave di lettura della "crisi del marxismo".

Inducono cioè a vederne l'origine non nel fatto che esso si contrappone alla cultura dominante, ma che non le si contrappone

con sufficiente radicalità; non nel fatto che esso è rivoluzionario, ma che non lo è abbastanza. Quanti oggi (pentiti o non) criticano il marxismo con le categorie della cultura dominante dimenticano troppo facilmente che i limiti del marxismo evidenziano quelli della loro cultura, che essi stanno criticando in definitiva, l'espressione più avanzata di cui la loro cultura sia stata capace.

Non sarà forse superfluo rilevare che la formula "crisi del marxismo" designa a questo punto letture diverse, anzi contrapposte. Il dramma del marxismo nasce appunto dalla contraddizione che lo lacera, tra la contestazione del sistema e la subalternità ad esso.

Ma se la persistente subalternità lo coinvolge nella critica della cultura dominante, la contrapposizione ad essa lo colloca dalla parte dell'alternativa.

La cultura della pace si trova perciò nella necessità di riscattarlo in quanto messaggio rivoluzionario: in quanto cioè progetto di trasformazione radicale, nel senso di una società senza classi.

Se quindi è necessaria e feconda una critica del marxismo a partire dalla cultura della pace, non meno necessaria e feconda è una critica della cultura della pace a partire dal marxismo: per evitare che i germi di alternativa radicale, di cui tale cultura è portatrice, vengano sviluppati in modo subalterno alla cultura dominante.

Il messaggio rivoluzionario del marxismo, la cultura della pace lo ritrova quando intende contrapporsi al pacifismo qualunquista: quando vuole superare il moralismo da cui è tentata, e portare il piccone alle radici strutturale e culturali della guerra; quando si propone essa stessa non come tranquillità dell'ordine, ma come progetto sovversivo ed inquietante.

Il messaggio rivoluzionario, la cultura della pace lo riscopre quando si domanda lealmente: chi e che cosa vogliamo difendere dal pericolo atomico? L'ordine costituito o i progetti di trasformazione? I privilegi del mondo ricco o le speranze dei poveri? Quando rifiuta di dissociare la lotta contro le esplosioni atomiche possibili, dalla lotta contro le esplosioni già in atto nel sottosviluppo, nella repressione, nella fame, nella miseria, nel genocidio.

La cultura della pace assume oggi quel messaggio con una consapevolezza più lucida che credere nella pace è un'impresa audace, un'esplorazione dell'ignoto. Lo ripropone quindi nel suo stile più modesto e problematico; disponendosi più che mai a una lunga e dolorosa gestazione, delle strutture e delle coscienze; sapendo comunque che la vittoria finale nella storia non ci è garantita da nessuna promessa.

La cultura della pace rilancia il messaggio rivoluzionario, ma consapevole che credere nella pace significa credere nell'amore e nella sua forza storica; perché in un mondo dominato dalla violenza, non la violenza ma l'amore è la levatrice della vecchia società gravida di una nuova, non la violenza ma l'amore è l'acqua capace di far germogliare i cento fiori. Perché in un mondo dominato dalla violenza solo l'amore è, in definitiva, rivoluzionario.

---

[1] Mi riferirò nelle pagine seguenti alla edizione italiana curata da Valentino Gerratana, presso gli Editori Riuniti, Roma, 2ª ed., 1971.

[2] «E' certo che in Engels (*Antidühring*) si trovano spunti che possono portare alle deviazioni del *Saggio*. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali sull'epoca promessa per dimostrare la dialettica legge cosmica, e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della praxis». (*Quaderni del carcere*, XI, Ed. Gerratana, vol. II, p.1449, Torino, Einaudi, 1975). «L'origine di molti spropositi contenuti nel *Saggio* è da ricercarsi nell'*Antidühring*, e nel tentativo, troppo esteriore e formale, di elaborare un sitema di concetti, intorno al nucleo originario di filosofia della praxis, che soddisfacesse il bisogno scolastico di compiutezza. Invece di fare lo sforzo di elaborare questo nucleo stesso, si sono prese affermazioni già in circolazione nel mondo della cultura e sono state assunte come omogenee a questo nucleo originario, affermazioni che erano state già criticate ed espulse da forme di pensiero superiore, anche se non superiore alla filosofia della praxis» (*Ibid.* XV, vol. III, p. 1786).

[3] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewistz*, Paris Editions Gallimard, vol.II, p.68.

ECOLOGIA DELLA LIB IPOTESI DI

* da "Emergenze" 1988

di Giulio Girardi

Vorrei accostare la problematica ecologica dal punto di vista dei movimenti di liberazione del Terzo Mondo.

Terrò presente in particolare l'esperienza nicaraguense, nella quale il processo rivoluzionario incontra, sia pure timidamente, la dimensione ecologica. In collegamento con le lotte di tali movimenti si sviluppa una "cultura della liberazione", fortemente segnata dal marxismo, e caratterizzata dalla centralità che attribuisce al punto di vista dei popoli oppressi. Per ciò stesso, essa si contrappone alla cultura dominante, imperiale, con cui i popoli più ricchi e potenti giustificano il sistema di dominio da essi instaurato.

Scegliendo questo punto di vista sulla questione, non intendo certo attribuire ai movimenti di liberazione un grado superiore di consapevolezza in materia ecologica. E' vero piuttosto il contrario: questa problematica si è sviluppata soprattutto nei paesi di capitalismo avanzato. Ma proprio per tale motivo, essa rimane segnata dalla sua collocazione, e dai limiti del suo orizzonte geopolitico. Ci troviamo quindi di fronte ad una situazione paradossale: la problematica ecologica si è affermata soprattutto nei luoghi oggettivamente meno favorevoli ad una

E CULTURA ERAZIONE: RICERCA *

sua impostazione adeguata, meno invece dove è più facile percepirla in tutta la sua gravità. Si verifica cioè sul terreno ecologico una situazione analoga a quella che caratterizza il dibattito sul disarmo e sulla pace. E' forse compito di quei militanti ed intellettuali europei, che s'identificano con le lotte di liberazione del Terzo Mondo, favorire il raccordo e la fecondazione mutua fra queste due esperienze.
Per farlo, sarà utile partire dalle contraddizioni, reali od apparenti, che oppongono i movimenti ecologici alla cultura della liberazione. Analisi, questa, resa più difficile dal fatto che sia i movimenti ecologici sia la cultura della liberazione presentano una grande varietà interna; per cui il confronto dovrà fare riferimento a linee di tendenza prevalenti nell'una e nell'altra area.
I movimenti ecologici, o almeno parte di essi, mettono in questione il principio antropocentrico, considerandolo largamente responsabile della distruzione della natura, mentre questo principio assolve nella cultura della liberazione un ruolo fondamentale. Inoltre, i movimenti ecologici criticano l'economicismo e la concezione del progresso che esso porta con sé, orientamento da cui invece la cultura della liberazione, anche per l'influsso di un certo marxismo, rimane profondamente segnata.
D'altro lato, chi accosta i movimenti ecologici nell'ottica della liberazione, è colpito dalla loro ambiguità politica. Le denunce da essi formulate, per quanto pertinenti, rimangono abitualmente generiche, incapaci come sono di gerarchizzare le responsabilità, di risalire alle cause strutturali dei fenomeni che analizzano.
Spesso inoltre sembrano scarsamente sensibili alla gerarchia delle urgenze, equiparano problemi di sopravvivenza di specie animali e della specie umana, quando pure non privilegiano i primi sui secondi. L'ipotesi fondamentale che vorrei avanzare in risposta a questi problemi è la seguente: le contraddizioni tra ecologia e cultura della liberazione non sono insuperabili, possono anzi assolvere nei confronti sia dell'ecologia sia della cultura della liberazione, una funzione critica e dinamizzante.
Più precisamente, vorrei mostrare 1) come l'ecologia possa fornire alla cultura della liberazione un contributo critico e innovativo, e 2) come a sua volta la cultura della liberazione, in particolare la teoria marxista, possa offrire un contributo critico e innovativo all'ecologia.

I. L'ECOLOGIA PER LA CULTURA DELLA LIBERAZIONE

Per individuare questo contributo, è utile partire dalla presunta contraddizione fra ecologia e cultura della liberazione a proposito del principio antropocentrico.
Ma che cosa significa più esattamente questo principio? Esso ha accezioni diverse, tra le quali due mi sembrano particolarmente rilevanti per la nostra riflessione.
Antropocentrismo è anzitutto l'affermazione secondo cui l'uomo dev'essere sempre considerato fine e mai mezzo; secondo cui cioè egli è un valore per se stesso, e non solo come parte della natura; per se stesso e non solo come immagine di Dio.
L'antropocentrismo si contrappone quindi da un lato al naturalismo antico, dall'altro al teocentrismo medievale nella sua versione platonica.

Antropocentrismo può anche significare che nell'universo l'uomo è *l'unico* essere che ha ragione di fine, che è un valore per se stesso. Si contrappone, in questo senso, da un lato a qualsiasi forma di teocentrismo, dall'altro al riconoscimento di animali o piante come valori per se stessi.
Ora il movimento ecologico, a mio giudizio, non contesta l'antropocentrismo nel primo senso.
Lo riafferma anzi, come cercherò di mostrare, in termini più conseguenti ed esigenti : la difesa dell'ambiente è infatti una forma più avanzata di difesa dell'uomo.
Il movimento ecologico invece, o almeno parte di esso, contesta l'antropocentrismo nel secondo senso, esclusivistico, perché tende ad attribuire valore autonomo, dignità di fine, anche ad altri esseri della natura.
Ora per la cultura della liberazione l'antropocentrismo nel primo senso è fondamentale e irrinunciabile: liberare l'uomo significa infatti creare le condizioni perché tutti gli uomini possano realizzarsi come fini.
Nel secondo senso invece non lo si può considerare né essenziale né caratterizzante.
Dovendo ora circoscrivere la mia riflessione, vorrei concentrarla sull'antropocentrismo inteso nel primo senso, in rapporto al quale peraltro si pongono i problemi più fondamentali ed urgenti.
Infatti, l'esigenza di rispetto della natura, affermata dal movimento ecologico, non si fonda né unicamente né principalmente sul valore della natura come tale, ma sulla necessità di salvaguardarla, affinché non diventi più micidiale per l'uomo, e possa invece contribuire efficacemente alla realizzazione non solo di alcuni uomini, ma di tutti; non solo di quelli di oggi, ma anche di quelli di domani.

Non a caso il movimento ecologico si batte per la tutela dell'*ambiente* e da esso prende il nome. La sua è una difesa della casa comune, e quindi un nuovo fronte nella difesa dell'uomo.
Quale più esattamente, da questo punto di vista, il contributo dell'ecologia alla cultura della liberazione?
Credo si possa raccoglierlo intorno a quattro grandi temi: la violenza, la liberazione, l'uomo, la storia.
In primo luogo, il movimento ecologico impone un approfondimento del concetto di *violenza*, della sua analisi, della sua storia.
Esso rivela che la distruzione dell'ambiente costituisce una delle forme più atroci di violenza dell'uomo sull'uomo, più micidiale della stessa guerra.
E' anzi essa stessa una dimensione della guerra scatenata dall'industrialismo, particolarmente dal sistema capitalista e dalle multinazionali.
E' una delle forme più micidiali della violenza che ha accompagnato attraverso la storia l'affermarsi dei colonialismi e degl'imperialismi; in particolare la conquista dell'America Latina , sia da parte degli europei, sia da parte dei nordamericani.
E' inoltre una delle forme più efficaci attraverso le quali la violenza, cristallizzata nell'ambiente, investe il futuro dell'umanità.
E' infine una delle forme di violenza che più

facilmente viene occultata e giustificata da esigenze economiche e tecnologiche, per cui abitualmente sfugge alla coscienza delle masse che ne sono vittime, e spesso alle analisi degli stessi movimenti di liberazione. Occultare e giustificare la violenza ecologica è quindi uno dei compiti della cultura dominante; per ciò stesso, smascherarla è un compito essenziale della cultura della liberazione.

Questo "smascheramento" si esprime in particolare attraverso una critica severa dell'economicismo e dell'ottimismo tecnologico, che spesso, anche per l'influsso del marxismo, segnano fortemente tale cultura. Di conseguenza, il movimento ecologico provoca un approfondimento del concetto stesso di *liberazione* e uno sviluppo dei progetti in cui esso si esprime; quindi anche del concetto e dei progetti di *rivoluzione popolare.*

Chiari indizi di questa nuova sensibilità si riscontrano per esempio nella rivoluzione nicaraguense.

La liberazione infatti si definisce concretamente in relazione a tutte le forme di violenza, tra le quali conosciamo ormai l'importanza di quella ecologica.

Per cui la liberazione dell'uomo non può più essere dissociata da quella della natura: essa diventa cioè un'impresa cosmica.

Liberare la natura significa per le masse popolari riappropriarsi di essa, che viceversa è stata sequestrata da minoranze privilegiate, e rimetterla al servizio dell'intera umanità; sottrarla al dominio della violenza e della morte di cui è diventata strumento; ricondurla ad essere sorgente di vita e spazio di fraternità universale.

Liberare la natura dalla violenza che vi si è insediata significa ancora difendere da questa minaccia l'umanità futura, coinvolgere in modo più concreto il futuro nei progetti e nelle lotte del presente, scoprire nuove dimensioni della responsabilità storica e dell'amore universale che la ispira.

Una rivoluzione popolare consapevole di queste nuove dimensioni dei problemi è chiamata a trarne le conseguenze su vari terreni.

Per esempio, in rapporto al potere popolare, che può e deve essere coinvolto su questo fronte di lotta; nella elaborazione della cultura popolare, specialmente contadina, che può essere stimolata e valorizzata da questi compiti impegnativi; nella dinamica dell'educazione popolare, chiamata a suscitare tra le masse la coscienza ecologica, che le renderà protagoniste anche su questo fronte. L'ecologia diventa inoltre così una dimensione essenziale di tutte le riforme economiche, e del nuovo ordine economico da instaurare.

Sono in definitiva gli stessi concetti di uomo e di natura, che vengono arricchiti dalla irruzione nella coscienza di queste nuove dimensioni della violenza e della liberazione. L'ecologismo fornisce infatti un contributo importante al superamento dell'individualismo, indicando nel vincolo uomo-natura una dimensione essenziale del rapporto tra uomo e uomo, e tra presente e futuro.

Ne deriva anche un approfondimento del concetto di storia, di cui la natura non è solo lo scenario, ma parte integrante, coinvolta nei suoi ritmi e nei suoi conflitti. Coinvolta soprattutto nel grande conflitto tra violenza e nonviolenza, tra diritto della forza e forza del diritto, dove si decide il senso della storia, ed in cui anche la natura è ormai chiamata a schierarsi.

II. LA CULTURA DELLA LIBERAZIONE PER L'ECOLOGIA

A sua volta la cultura della liberazione offre all'ecologia un contributo critico e dinamizzante, fornendole un orizzonte interpretativo e progettuale. Del resto, già la ricerca del contributo dell'ecologia alla cultura della liberazione, quale l'abbiamo condotta,

implicava una certa lettura dell'ecologia, all'interno di questa cultura. Vorrei ora rendere più esplicita questa lettura, e rilevare il contributo che essa può dare al movimento ecologico, almeno in termini di problema e di proposta. Contributo che riguarda in particolare tre aspetti del movimento ecologico, tra loro per altro strettamente connessi: l'opzione fondamentale, l'analisi della violenza ecologica, l'alternativa alla violenza ecologica.

L'opzione fondamentale.

La prima domanda che sollevano i discorsi ecologici, in un'ottica di liberazione, è la seguente: *da dove parlano* questi movimenti? Domanda che cela una carica polemica, perché denuncia la loro pretesa apoliticità, il loro rifiuto di qualsiasi scelta di campo, la loro grave ambiguità politica.
Ne deriva una denuncia della violenza ecologica rivolta genericamente contro *l'uomo*, o anche contro l'industrializzazione selvaggia; ma che si mantiene al livello delle encicliche papali. Non giunge cioè a individuare precise responsabilità di gruppi sociali, di stati, di sistemi economici e politici, di imprese multinazionali.

Di conseguenza, i discorsi progettuali, le alternative prospettate, il nuovo ordine mondiale auspicato, non riescono neanch'essi a superare il livello declamatorio: perché non individuano né le forze potenziali con cui condurre la battaglia, né il nemico da sconfiggere.
Questa assenza di scelte politiche è per altro solo apparente.
Essa nasconde evidentemente una scelta più profonda: quella di non turbare gli equilibri di potere che sostengono l'attuale ordine economico e politico mondiale; di cercare quindi le vie del cambiamento, della modernizzazione, della difesa dell'ambiente, entro questi limiti precisi.
La denuncia di tale impostazione da parte della cultura della liberazione non è solo una critica politica ma anche teorica.
Su questo terreno infatti, come su tanti altri, collocarsi dal punto di vista del potere oppressore, politico e geopolitico, significa interdirsi l'accesso ai problemi nel loro significato più profondo; significa occultare gli aspetti che implicherebbero una messa in questione del potere; significa quindi falsare le analisi delle situazioni e le impostazioni dei problemi. In positivo, questa critica implica una proposta politica e teorica insieme: quella di affrontare espressamente la problematica ecologica da un preciso punto di vista politico e geopolitico, di segno popolare.
Dal punto di vista cioè dei popoli oppressi e del popolo oppresso: punto di vista che si esprime appunto nei più maturi movimenti di liberazione del Terzo Mondo.
Particolarmente illuminante anche in quest'ottica il punto di vista degli indigeni e dei movimenti indigenisti.

Anche questa proposta non è solo politica, ma culturale, teorica. Si fonda cioè sulla convinzione che dal punto di vista popolare sarà possibile giungere ad una conoscenza più vera e profonda del problema ecologico: in particolare, ad un'analisi più ricca della violenza ecologica e ad un progetto più adeguato di alternativa.

Contributo del punto di vista popolare all'analisi della violenza ecologica .

La cultura della liberazione impone anzitutto di gerarchizzare le forme di violenza ecologica, attribuendo la maggiore gravità ed urgenza a quelle che minacciano direttamente o indirettamente l'uomo e la sua sopravvivenza. Impone quindi la vita dell'uomo, in particolare quella del popolo, ossia dell'uomo emarginato, come criterio di analisi e di valutazione della realtà.
Da questo punto di vista, la violenza ecologica è un aspetto della violenza dell'uomo sull'uomo, una componente del sistema di violenza e di guerra che regge il mondo attuale.
E' quindi all'interno di tale sistema che va analizzata. Dalla cultura della liberazione quindi il movimento ecologico è sollecitato a ricercare le cause strutturali della violenza ecologica.

Ciò significa che la violenza ecologica non è neutrale, non può essere ricondotta ad una generica responsabilità dell'*uomo* o de l'*homo oeconomicus*, ma che di essa sono responsabili in primo luogo i gruppi sociali ed i paesi dominanti.
L'analisi della violenza ecologica deve quindi essere strettamente (il che non significa esclusivamente) collegata all'analisi del sistema capitalista, come sistema di guerra, e della logica imperialista che esso innesca. Particolare rilievo teorico e politico assume pertanto la categoria di imperialismo ecologico. E' in forza di questi sistemi che la natura diventa un campo di battaglia.

Per ciò stesso, la storia della violenza ecologica deve essere collegata alle origini ed agli sviluppi del sistema capitalista, alle imprese degl'imperialismi e dei colonialismi, in particolare alla conquista dell'America Latina.
La cultura di violenza è un sistema di giustificazione e di occultamento sia della violenza in generale sia in particolare della violenza ecologica.
La cultura della liberazione fornisce al riguardo strumenti di analisi delle ideologie, per smascherare questa cultura ed i suoi meccanismi; per smascherare in particolare la violenza ecologica soggiacente al liberalismo economico.

Contributo del punto di vista popolare alla costruzione di un'alternativa ecologica .

Le conseguenze di quest'analisi sono gravi e preoccupanti.
sa significa anzitutto che non è possibile un'alternativa ecologica, se non all'interno di un'alternativa economica e politica di sistema; e che non è possibile una liberazione della natura, se non all'interno di un processo di liberazione integrale dell'uomo. Quanto dire che il progetto di alternativa ecologica è potenzialmente rivoluzionario; e che solo all'interno di un processo rivoluzionario ha delle prospettive di successo. Ciò non esclude che le battaglie riformiste possano conseguire dei successi parziali e locali da non disprezzare; significa solo che esse non potranno invertire la tendenza storica.

Ciò non significa neppure che si debba introdurre in ecologia una dialettica del tutto o niente.
Rimangono indubbiamente legittime e necessarie le lotte locali e puntuali, ma a condizione che siano costantemente collocate nella prospettiva globale, quella appunto di una inversione di tendenza storica.
Se questo è vero, sono chiamati ad essere i protagonisti dell'alternativa ecologica, in ultima analisi, le classi ed i popoli oppressi.
I movimenti ecologici sono chiamati non solo ad abbandonare la loro pretesa apoliticità, ma a diventare essi stessi parte integrante dei movimenti di liberazione, sia nel Terzo Mondo sia nel Primo.
Ma se nel Terzo Mondo il movimento ecologico potrà far leva sulla sensibilità rivoluzionaria dei movimenti di liberazione, in Europa dovrebbe invece contribuire a suscitarla; come il movimento per la pace, con il quale del resto presenta molte affinità.
Movimento per la pace e movimento ecologico dovrebbero cioè proporsi in Europa di suscitare un'immensa e massiccia obiezione di coscienza contro la violenza del nostro sistema produttivo e distruttivo; dovrebbero suscitare una diffusa consapevolezza delle implicazioni sovversive di questa obiezione per chi abbia il coraggio delle conseguenze.

Così orientati, i movimenti ecologici europei non rischierebbero più di apparire come una mobilitazione dei paesi ricchi in difesa del loro avvenire minacciato, ma raggiungerebbero le attese e le lotte dei movimenti popolari di liberazione del Terzo Mondo, nella costruzione di un avvenire comune: comune a tutti gli uomini e le donne, a tutti i popoli, a tutte le razze, a tutti gli emarginati della terra; comune anzi a tutto il creato, che oggi soffre e geme nelle doglie del parto.

DA CHE PARTE STAI?

ASSOCIAZIONISMO, EMARGINAZIONE, ALTERNATIVA POLITICA *

di Giulio Girardi

* Relazione tenuta al convegno di Capodarco "Da che parte stai? Associazionismo ed emarginazione, 24-26 aprile 1989

Vorrei anch'io incentrare la mia riflessione sulla domanda provocatoria posta dal convegno a quanti, nelle più diverse forme, sono impegnati sul terreno della solidarietà con gli emarginati:"da che parte stai?" Vorrei anzittutto spiegare come per parte mia ho inteso la domanda, per poi tentare una risposta, o meglio indicare una pista di ricerca seguendo la quale ritengo possibile trovare una risposta.

I. IL PROBLEMA: ASSOCIAZIONISMO SOCIALE ED ALTERNATIVA POLITICA

Il problema sollevato dalla domanda "Da che parte stai?" si precisa per me all'incrocio tra le sollecitazioni provenienti dall' impostazione del convegno e dall'esperien-

za di Capodarco da un lato e, dall'altro, la ricerca condotta da alcuni settori della sinistra italiana sul tema dell'alternativa politica ed economica.

1) *Le sollecitazioni del convegno.*

La prima sollecitazione è la stessa domanda di fondo, provocatoria e a prima vista contraddittoria, sollevata dal convegno: "da che parte stai?". Provocatoria, perché rivolta a persone e gruppi mossi da una forte carica ideale, impegnati sul terreno della solidarietà sociale, tentati quindi di considerare scontata la risposta: "siamo dalla parte degli emarginati", "siamo dalla parte giusta". La domanda spinge ad andare più in là, a chiarire quale è la "parte giusta", a uscire dall'ambiguità politica che caratterizza il mondo variegato dell'associazionismo sociale.

La domanda è anche, a prima vista, contraddittoria (il che fa parte della provocazione). Da un lato infatti è rivolta a gruppi ed associazioni impegnati nel sociale ma che rifiutano di legarsi ad un determinato partito politico e si professano pluralisti. Dall' altro però essa sembra sollecitare proprio sul terreno politico una più definita scelta di campo.

La seconda sollecitazione del convegno è il riferimento, contenuto nei suoi documenti di convocazione, al patrimonio di valori morali, di idealismo, di solidarietà, di tensione utopica, rappresentato dall'associazionimo sociale, e la domanda che tale consapevolezza suggerisce: a quali condizioni queste energie morali possono diventare forze storiche e politiche trasformatrici?

La terza sollecitazione del convegno è la proposta, formulata negli stessi documenti, della emarginazione come punto di vista unificante per affrontare questa problematica: cioè come momento d'incontro fra tutte le forze impegnate sul terreno sociale e come perno di un'azione politica innovativa.

Proposta che ho sentito e sento come straordinariamente significativa e stimolante, anche perché formulata con l'autorità morale e intellettuale che proviene da una lunga e fervida esperienze, vissuta appunto dalla parte degli emarginati. Ascoltando questo suggerimento mi pareva di sentire la richiesta dell'antico saggio: "datemi un punto e vi solleverò il mondo"; e una risposta, sommessa, ma decisa :"eccolo, il punto: la scelta di campo per gli emarginati".

2) *La ricerca politica in atto nella sinistra sul tema dell'alternativa.*

L'importanza politica dell'associazionismo sociale non è rilevata solo dalla sinistra, ma da organizzazioni politiche dei più diversi orientamenti. Esso viene addirittura considerato da molti come uno dei fenomeni più significativi ed innovativi degli anni '70 ed '80. Sia per la qualità dell'impegno che in esso si esprime, sia per il numero di persone che, ai più diversi titoli, esso coinvolge. Alcune statistiche parlano di sette milioni di persone che prestano almeno sei ore settimanali di servizio volontario. Anche se queste cifre devono indubbiamente essere analizzate e in larga misura ridimensionate, esse danno però un'idea dell'ordine di grandezza in cui ci si muove, quando si parla di associazionismo sociale.

La valorizzazione unanime di tale fenomeno da un lato ne conferma l'importanza e le potenzialità politiche; dall'altro però ne evidenzia l'ambiguità. La "carta dell'associazionismo" mette essa stessa in guardia contro questo unanimismo, denunciando i molteplici tentativi di "colonizzazione politica del sociale". Questa ambiguità del resto è già implicita nella formula con cui spesso viene sottolineata l'ampiezza e varietà del fenomeno, designandolo come una "scelta che percorre trasversalmente i più diversi partiti, organizzazioni, movimenti, ideologie".

L'aspetto fondamentale dell' ambiguità sta nel fatto che l'associazionismo sociale può essere sia un contributo alla razionalizzazione del sistema sia una sua radicale rimessa in questione, in nome di esigenze alternative. E' in questo secondo senso che esso incontra la ricerca politica condotta da settori minoritari della sinistra, da quelli cioè che non hanno rinunciato ad analizzare i problemi della povertà e dell'emarginazione risalendo alle loro cause strutturali, e quindi a cercarne una soluzione nel quadro di un'alternativa di società.

Uno dei problemi più gravi che si pongono in questa ricerca, è quello dei *soggetti* dell'alternativa. Un tempo la sinistra, ispirandosi al marxismo, considerava questo problema fondamentalmente risolto sulla base delle condizioni economiche oggettive: era lo sviluppo dei mezzi di produzione che suscitava la classe capace di governare la transizione e di egemonizzare la nuova società. Concretamente, nella società capi-

talista, questa "missione storica" era assegnata alla classe operaia.

Ma tale oggettivismo storico ha ormai rivelato la fragilità delle sue pretese basi scientifiche. In realtà i soggetti politici non sono designati dalle condizioni oggettive, ma sono l'approdo di un lungo e faticoso processo di formazione, fondato, certo, sulla collocazione oggettiva delle persone e dei gruppi nei rapporti di produzione e di potere L'individuazione quindi dei soggetti potenziali dell'alternativa e la loro formazione diventano un problema strategico prioritario. E' appunto affrontando tale problema che la sinistra incontra le masse emarginate e al tempo stesso l'associazionismo caratterizzato dall'impegno per esse e con esse. Di qui la domanda: è possibile, ed a quali condizioni, che da quest'area sorgano dei soggetti dell'alternativa? Uno degli ostacoli più seri che si frappongono alla costruzione dell'alternativa è la frammentazione della società, la contraddizione di interessi anche all'interno delle classi subalterne; per cui diventa estremamente difficile elaborare un progetto che corrisponda alle attese delle grandi maggioranze. In tale contesto diventa molto stimolante la domanda: può la scelta di campo per gli emarginati diventare il perno del progetto di alternativa, e quindi il principio unificante delle classi e dei gruppi subalterni?

Altro aspetto della ricerca in corso nella sinistra è quella che riguarda l'Europa e la scadenza del '92, il cui fantasma aleggia su tutti i discorsi politici: quale Europa vogliamo costruire nei prossimi anni e decenni? E' possibile immaginare un'alternativa al progetto di Europa dei mercanti, che sembra avanzare irresistibilmente?
E' ancora lecito pensare ad un 'Europa dei lavoratori e dei cittadini, imperniata non sulla competizione ma sulla solidarietà, impegnata a combattere tutte le forme di violenza e di emarginazione, schierata al fianco dei popoli che per secoli ha colonizzato e sfruttato, nella loro battaglia per la libertà e per la dignità?

II. LIMITI DEL DIBATTITO IN CORSO

Prima di affrontare questi interrogativi vorrei reagire ad alcune delle risposte formulate durante il convegno. Non solo per situare il mio intervento rispetto a quelli che mi hanno preceduto, ma anche perché il dibattito del convegno mi sembra rappresentativo, nella sua ricchezza e nei suoi limiti, di quello più generale in corso nell'area dell'associazionismo sociale sul rapporto con la politica.
Come criterio per valutare il dibattito mi pare giusto assumere la domanda che il convegno ha posto al centro dell'attenzione: da che parte stai? Ad essa vari interventi hanno risposto con grande ricchezza di contributi culturali e ideali, offrendo forti stimoli per approfondire la ricerca e l'impegno.
Tuttavia, se si cerca di portare fino in fondo le esigenze di quella domanda, si riscontrano alcuni limiti, che mi sembra di dover segnalare. Li sintetizzerei così: due tabù ed una pregiudiziale. I tabù sono il sistema capitalista ed il sistema ecclesiastico. La pregiudiziale è la fine delle ideologie. Nel denunciare questi limiti mi riferisco direttamente al dibattito sviluppatosi nel convegno, ma anche ,come dicevo,al dibattito più generale in corso nell'area dell'associazionismo.
Il tabù del sistema capitalista. Certamente sono state rivolte, dal punto di vista degli emarginati, forti critiche alla cultura individualistica del sistema, allo spirito mercantile che lo domina. Ma il problema di sapere se le strutture del sistema, la sua logica efficientistica, sono esse stesse emarginanti è rimasto nell'ombra. Rimossa è stata anche la questione del rapporto tra la cultura che veniva denunciata e le strutture che venivano ignorate, e quindi implicitamente legittimate.E' sembrato anzi che si volesse conciliare la "voglia di capitalismo", riscontrata da alcune analisi nella società italiana, con il bisogno di valori e di solidarietà, anch'esso indubbiamente presente. Problema: è compatibile la costruzione di una società

solidale con la logica capitalista? Mi pare che non si possa affrontare seriamente la domanda " da che parte stai?" senza sciogliere questo nodo.

Il rispetto per la logica capitalista interviene anche, a mio giudizio, nell'impostazione del problema della mafia, sollevato con tanta efficacia dal P. Pintacuda. Non vi sono dubbi sulla importanza centrale di questo problema nell'Italia di oggi, per la difesa della democrazia, né sul ruolo che in questa battaglia è chiamato ad assolvere in prima persona l'associazionismo sociale. Vorrei però esprimere un dubbio in merito alla centralità: è giusto considerare la mafia come *il problema più importante del paese*, come la *minaccia più grave* alla democrazia? Non si rischia, fissando l'attenzione sulla violenza illegale, di distoglierla dalla violenza legale e strutturale? Non si rischia in tal modo di favorire la convinzione che l'obbiettivo essenziale sia di consentire al sistema economico di funzionare correttamente, nel rispetto della legalità? Non si evita in tale modo di sollevare il problema del rapporto tra logica mafiosa e logica capitalista, tra violenza illegale e violenza legale.?

Il tabù del sistema ecclesiastico. Il dibattito del convegno è stato prevalentemente interno all'area cattolica. Si è rilevata la ricchezza e varietà di essa; si è valorizzata, molto giustamente, la sua tradizione sociale. Ma non si è fatto alcun cenno alle sue contraddizioni, ai suoi conflitti interni, all'assistenzialismo che caratterizza largamente la sua tradizione, alle sue compromissioni politiche con sistemi emarginanti. Eppure un intervento aveva sollevato il problema in termini molto pertinenti, domandando:"non c'è il pericolo, per le organizzazioni che operano nel mondo cattolico, di essere omologate?".

Con tutta la stima, intellettuale e morale, che nutro per Giovanni Bianchi, devo dire sinceramente che la sua riposta mi è parsa sommaria ed apologetica. Nel mondo cattolico esisterebbe a suo giudizio un grande pluralismo politico, e quindi non vi sarebbe alcun pericolo di omologazione. Non a caso, ha aggiunto egli,"nella chiesa non c'è mai stato centralismo democratico". Ma come si fa a dire questo, onestamente? Il centralismo, non certo democratico, della chiesa cattolica è evidente lungo tutta la sua storia, ed è particolarmente accentuato nel presente pontificato. Viviamo una fase di pesante restaurazione sul piano internazionale. Essa porta con sé un'ondata di repressione che colpisce dolorosamente comunità cristiane, sacerdoti, teologi, persino vescovi: in una parola, tutti coloro che rifiutano, appunto, l'"omologazione".

Ancora un rilievo in tema di "omologazione". Giovanni Bianchi ha completamente dimenticato, o meglio rimosso, la storia delle ACLI, che all'inizio degli anni '70, contando sul conclamato pluralismo politico dei cattolici, avevano voluto schierarsi politicamente, dire "da che parte stavano", rompendo il collateralismo nei confronti della Democrazia cristiana e formulando la famosa "scelta socialista". La sconfessione da parte della gerarchia fu immediata e dura e fu seguita da un processo di normalizzazione e di omologazione.

Nei mesi scorsi centinaia di teologi di lingua tedesca, francese, spagnola e persino italiana, hanno lanciato pubblici appelli al papa ed alla gerarchia chiedendo che sia offerta nella chiesa la possibilità di dialogare e di ricercare liberamente: perché evidentemente constatano che oggi tale possibilità non esiste.

Mi pare che questi fatti confermino la gravità del problema dell'omologazione che è stato sollevato. Il pericolo non è immaginario ma realissimo. L'istituzione ecclesiastica rimane fortemente legata alla civiltà occidentale, detta cristiana, segnata dall'adesione al sistema capitalista e, in Italia, alla Democrazia cristiana. Un'associazione d'ispirazione cattolica quindi, che voglia rendersi autonoma da questo sistema e rompere con l'assistenzialismo, deve condurre una battaglia coraggiosa e affrontare anche il rischio della sconfessione e dell'emarginazione.

Certo, le associazioni impegnate nel sociale possono anche cercare - mi pare sia la scelta prevalente - di evitare questo problema, di rimuoverlo, per difendere le loro buone relazioni con l'istituzione e l'appoggio anche economico che essa fornisce a quanti sono "omologati". Questo però significa evitare di trarre tutte le conseguenze politiche ed evangeliche del proprio impegno. Significa anche evitare di essere solidali con persone e comunità emarginate dalla stessa chiesa. Significa distinguere le "emarginazioni ingiuste", di fronte alle quali si protesta, da quelle "giuste", di fronte alle quali si tace. E'

coerente questo comportamento con una scelta evangelica degli emarginati? Gesù non si è forse battuto con particolare forza in difesa di coloro che erano emarginati dall'istituzione religiosa?

Un altro aspetto del dibattito mi ha colpito, ed è che in esso si dà per scontata la *fine delle ideologie* senz'altra spiegazione. Questa affermazione è uno dei dogmi della cultura dominante, in Italia e in tutta Europa. Accoglierla senza discussione è, a mio giudizio, un modo preoccupante di rispondere alla domanda che ci preoccupa. Per che motivo? Quando la cultura dominante, liberaldemocratica, e il discorso ecclesiastico, che di questa cultura è parte integrante, parlano oggi di "fine delle ideologie", pensano soprattutto al marxismo e al movimento del '68 che ad essa si è ispirato. E che cosa intendono colpire principalmente con questa condanna? La pretesa di costruire un'alternativa al sistema capitalista. Intendono ricordare a chi ancora non lo avesse capito che le frontiere del sistema capitalista non si possono valicare, che il capitalismo è e rimane il migliore dei mondi possibili.

Non intendo qui fare l'apologia del marxismo e meno ancora del socialismo realizzato. Indubbiamente questa teoria ha molti limiti; e molti tragici errori sono stati commessi in suo nome. Ma sono convinto di una cosa: non è per i suoi errori che il marxismo viene oggi combattuto con tanto accanimento, ma per la sua verità. Per la critica rigorosa del sistema capitalista e della sua ideologia, che ha sviluppato dal punto di vista degli sfruttati.

Per la lucidità con cui ha smascherato la sua conflittualità interna. Per l'esigenza di una società e di una cultura alternative che ha affermato. Non a caso la cultura dominante proclama al tempo stesso la fine delle ideologie e quella delle utopie.

E' questa verità che la cultura dominante intende rimuovere quando decreta che il marxismo è morto e che il movimento del '68 appartiene ad un passato senza ritorno. Posizioni sulle quali si è allineata gran parte della sinistra italiana ed europea: popolata di pentiti, i quali si accusano di aver creduto che la società potesse cambiare.

In realtà il marxismo è considerato morto perché è stato sconfitto; perché è stato sconfitto il movimento operaio e popolare che se ne è ispirato. molti ragionano, consciamente o inconsciamente, in questi termini: le idee sconfitte sono sbagliate, le idee giuste sono quelle vincenti. Ma un ragionamento del genere non dovrebbe, a mio giudizio, funzionare nelle comunità di accoglienza, che sono appunto schierate dalla parte dei vinti. Tornando al nostro tema, vorrei dire: non potremo rispondere seriamente alla domanda "da che parte stai?" senza affrontare seriamente e spregiudicatamente il problema del marxismo. Esso infatti è stato un grande tentativo di rispondere a questa domanda: di guardare la società, la storia, l'avvenire, dalla parte degli sfruttati. Ed è appunto con questo criterio, il punto di vista degli sfruttati ed emarginati, che dobbiamo valutarlo,per discernere in esso ciò che è morto e ciò che forse è più vivo che mai.

Mi è parso poi che in qualche momento si facesse un passaggio frettoloso: dalla "caduta degli steccati ideologici" alla "fine delle ideologie". Il fatto che la solidarietà con gli emarginati o l'impegno contro la mafia percorrono trasversalmente partiti, organizzazioni, associazioni, ideologie,e consentono quindi una vasta aggregazione di forze, è davvero un segno della " fine delle ideologie"?

O semplicemente della fine (speriamo!) del settarismo? La prima condizione perché diverse prospettive globali s'incontrino è che ognuna di esse esista, che non si consideri finita. Non è un incontro di morti ma di vivi che può condurre una battaglia vittoriosa. La seconda condizione di un incontro fecondo tra ideologie è che nessuna di esse si attribuisca l'esclusiva della verità e dei valori. La possibilità dell'incontro non nasce dalla fine delle ideologie, ma dalla fine degli integralismi.

Mi sembra che questa pregiudiziale antiideologica o antimarxista abbia impedito a molti interventi di prendere sul serio la domanda "da che parte stai?" nella sua carica conflittuale e nella sua provocazione alla scelta di campo.

Essa ha impedito di precisare quali sono le parti contrapposte, tra lequali si tratta di schierarsi. Tanto che qualcuno ha sentito il bisogno, parlando di educazione, di riformulare la domanda in questi termini: "quali sono per te le cose che contano?"

Qui in realtà la domanda del convegno non è riformulata, ma rifiutata. Il problema della scelta di campo in educazione non esiste. La conclusione è logica: ma, proprio per questo, preoccupante.

III. LA SCELTA DEGLI EMARGINATI COME SOGGETTI E LE ORIGINI DEL MOVIMENTO DI CAPODARCO

Credo che il movimento di Capodarco, riproponendo a sé ed agli altri la domanda "da che parte stai?" non possa rispondervi senza rifarsi alle sue ispirazioni generatrici. Per riscoprire quelle intuizioni, mi pare necessario riflettere su un fatto: un'esperienza che originariamente non ha come protagonisti i giovani, ma gli invalidi, coinvolge fortemente i giovani; e li coinvolge in una stagione, quella del '68, in cui i giovani non si sentono ai margini della società, ma vivono, su scala nazionale e internazionale, un'esperienza di protagonismo senza precedenti. Mi sembra importante riflettere oggi su quel momento originario, non certo per celebrare le antiche glorie; ma perché in quel momento il progetto di Capodarco manifesta nel modo più chiaro la sua novità e la sua carica dirompente.

Ma appunto, lo fa anche stimolato da un confronto intensissimo con il movimento giovanile dell'epoca. Con dei giovani cioè i quali, pur tra esaltazioni, illusioni, intemperanze, esprimono con estrema chiarezza che la loro è un'età di ricerca sul senso della vita; che in una fase di rapidissimi cambiamenti sociali, come la nostra, questa ricerca coinvolge necessariamente il senso della società e della storia; che la loro ricerca è spesso attraversata da una ribellione ai loro padri, non riducibile al classico conflitto delle generazioni, ma segnata da una contestazione politica e morale e da un'esigenza di alternativa globale. Così intesa, la ricerca giovanile sul senso della vita e della storia non interessa solo i giovani, ma diventa un luogo privilegiato di ricerca nel quale è coinvolta l'intera società. Nel quale essa è stimolata a prendere una coscienza più lucida dei suoi problemi ed a liberare più decisamente la sua creatività.

Il primo incontro tra il movimento giovanile e il movimento di Capodarco è particolarmente significativo e fecondo proprio per questo: esso si verifica in un momento di intensa vitalità e di grande prospettiva storica per l'uno e per l'altro.

Negli anni dal '68 al '71 la comunità di Capodarco, sorta nel 1967 per accogliere degli handicappati fisici, diventa un luogo di aggregazione, di dibattito, di esperienze alternative, per numerosi gruppi giovanili. Sono giovani di estrazione cattolica e non, tutti fortemente influenzati dal marxismo.

Un documento, prodotto in quegli anni dalla comunità (firmato da Vinicio Albanesi), dice tra l'altro: "I giovani sono in ricerca disperata di nuovi modelli di vita: credono nella comune, nella politica, nel dialogo e nel dibattito. La comunità sembra loro una possibilità concreta di" vita alternativa" ... Se ne impossessano, pensano di trasformare anche con questo piccolo germe l'Italia intera". Che cosa cercano quindi, più esattamente, i giovani a Capodarco? e che cosa trovano?

1) Sono coinvolti da questa esperienza perché non la colgono come settoriale, ma globale. Capiscono cioè che essa non riguarda solo gli invalidi o in genere gli emarginati, ma tutti gli uomini che, guardando la vita, la società, la storia dal punto di vista degli emarginati sono sospinti verso progetti ed analisi di carattere più generale; che gli emarginati possono diventare un punto di forza, una chiave di lettura della società e della storia, ispirare progetti di trasformazione globale.

2) Sono coinvolti da questa esperienza perché vi colgono il germe di un'alternativa morale e politica, vi scorgono cioè, secondo il linguaggio dell'epoca, un progetto rivoluzionario.

Il germe di un'alternativa morale:perché a Capodarco gli invalidi non sono solo accolti solo come destinatari di servizio e di solidarietà, ma come protagonisti d'iniziativa educativa, comunitaria, sociale , politica. Non sono solo oggetto di generosità , ma sorgenti di valori, di testimonianza, di coscienza. Il rapporto che così s'instaura nella comunità tra sani e ammalati non è a senso unico, ma una forma di scambio, di parteci-

pazione, di condivisione. Si passa dalla comunità terapeutica alla comunità partecipativa."Mi domando, scrive da Capodarco un ragazzo colpito da quella esperienza, se i veri invalidi sono loro o siamo noi". Non si vive solo un'alternativa all'egoismo ed all'individualismo, ma anche al paternalismo ed all'assistenzialismo; alla tentazione di compiere la buona azione, per sentirsene gratificati, più che per promuovere la maturazione e l'iniziativa dell'altro.
b) Ma riconoscere gli emarginati come soggetti è una scelta morale carica di implicazioni politiche e geopolitiche. Essa esclude cioè che la comunità possa diventare un'isola felice o un villaggio autosufficiente, ed impone l'impegno per un'alternativa di società. Gli emarginati infatti sono riconosciuti come potenziali protagonisti non solo nella comunità, ma anche nella società e nel mondo intero; non isolatamente, ma in rapporto organico con tutti i settori, i gruppi, i popoli emarginati della terra. Dicono i comunitari dell'epoca: "il problema di tutti i fregati è il nostro". I ragazzi intuiscono che questo cambiamento morale e politico è qualcosa di profondo, di radicale: tanto che vi scorgono implicato un progetto rivoluzionario. In effetti, il riconoscimento degli emarginati come soggetti potenziali è l'intuizione centrale e la più dirompente del movimento. Per cui è lecito leggerne e valutarne in questa luce la storia, le realizzazioni e, forse, anche i compromessi.
3) I giovani sono coinvolti da questa esperienza perché vedono in essa la prova che l'utopia di una società diversa si può realizzare, che essa sta cominciando a cambiare la vita quotidiana.
Uno dei più gravi limiti del '68 è infatti l'ideologismo. Il fatto cioè che per molti essere rivoluzionario significasse *avere delle idee* rivoluzionarie, il più radicali possibili,senza però che questo cambiasse nulla della loro pratica quotidiana. Anzi, spesso l'impegno politico veniva vissuto come un ostacolo alla qualità della vita personale: polarizzava infatti l'attenzione e le energie verso grandi progetti, ma impediva di coltivare i rapporti personali, la vita di coppia, l'educazione dei figli.
Ma l'esigenza di superare questa contraddizione e di trasformare la vita quotidiana in coerenza con i progetti politici era fortemente avvertita dai militanti più sensibili e diede luogo, tra l'altro, al movimento delle comuni. La comunità di Capodarco si presentava appunto come una risposta a questo bisogno di coerenza, come un tentativo di articolare l'utopia e il quotidiano. Essa mostrava con la sua stessa esistenza che la teoria non è condannata a rimanere nel cielo delle idee e delle astrazioni, ma che può incarnarsi sulla terra delle realizzazioni e trasformazioni storiche.
Certo, in questi vent'anni il clima culturale e politico è profondamente cambiato. Ma è giusto dedurne senz'altro che tutto è finito, che quei progetti erano illusori,che oggi dobbiamo essere realisti, camminare con i piedi per terra?
Direi di no. Direi che per rispondere oggi alla domanda "da che parte stai" dobbiamo domandarci ciò che è vivo e ciò che è morto di quel progetto e di quella speranza.
Penso per parte mia che sia oggi più vera che mai, di quella esperienza, la convinzione che la scelta di campo per gli emarginati porta in sé i germi di una trasformazione globale della società e della cultura; che in questa fase storica di disincanto e di realismo rimane ancora agli uomini il diritto di sperare e di sognare.

QUATTRO PISTE DI RICERCA PER UNA RISPOSTA: LA SCELTA DEGLI EMARGINATI COME SOGGETTI E LE SUE IMPLICAZIONI POLITICHE

La proposta di ricerca che vorrei presentare è un tentativo di enucleare le implicazioni politiche antagoniste ed alternative di alcune grandi esperienze vissute nell'area del-

l'associazionismo sociale e del volontariato, assumendo la scelta degli emarginati come soggetti quale criterio di discernimento tra di esse e quale centro di prospettiva per la loro valorizzazione politica.
Tradurrò questa proposta in una serie di ipotesi da verificare.

Prima ipotesi: *l'impegno etico dispiegato nell'area dell'associazionismo sociale e del volontariato porta in sé un forte potenziale politico polivalente.*

L'associazionismo sociale, nella estrema varietà delle sue espressioni, presenta quale denominatore comune la valorizzazione nei rapporti sociali della gratuità, della generosità, della solidarietà, della tensione ideale, ispirate da motivazioni sia religiose sia laiche. Per una parte rilevante poi di questo associazionismo, che si esprime nel volontariato e nelle comunità di accoglienza, tale impegno non è vissuto come una pratica settoriale, ma come una scelta di vita, come una dimensione dell'identità personale e collettiva, come una risposta alla domanda di senso.

Esiste quindi, nella nostra società individualista e consumista, una ricchezza sommersa di energie morali, investite sul terreno sociale: che cioè non sono solo momenti di tensione ideale, ma forze che agiscono sul tessuto sociale .Anche dove queste forze si professano apolitiche o pluraliste, esse hanno comunque, oggettivamente una notevole incidenza politica. Esse devono infatti battersi perché lo Stato garantisca loro l'appoggio giuridico ed economico senza il quale non potrebbero assolvere il loro compito.

Questa presenza delle forze sociali si trova inevitabilmente di fronte ad un dilemma: integrarsi nelle strutture economiche e politiche del sistema vigente, cercando di migliorarle, oppure contestarle radicalmente e puntare su un'alternativa di sistema.

Ma precisiamo subito: prospettare un'alternativa non significa rinunciare a lottare, nel frattempo, per rendere meno ingiuste ed emarginanti le strutture esistenti, per migliorare la legislazione, per esigere contributi economici.

La differenza tra le posizioni non sta tanto nelle singole rivendicazioni quanto nel progetto globale in cui esse s'iscrivono.

Ma nell'area dell'associazionismo sociale si riscontra una tendenza molto forte, anzi prevalente, ad evitare un esplicito confronto con questo dilemma, e più in generale a diffidare della politica. Determinano tale atteggiamento, oltre il diffuso clima di riflusso che penetra naturalmente anche quest'area, delle ragioni legate specificamente all'impegno sociale. Operare infatti su un terreno dove è in primo piano la qualità morale dell'impegno può creare un senso di ripulsa per il mondo della politica, imperniato su conflitti di interessi, su rapporti di forze, su egoismi di persone e di gruppi. Spesso poi il terreno dell'impegno sociale si caratterizza come quello del concreto, dell'efficacia, del cambiamento reale, in contrapposizione ad una politica percepita come luogo di discorsi inflazionati, di spettacolo, di progetti astratti.

Proiettare poi sull'azione sociale una scelta politica significa secondo molti subordinare e quindi sacrificare la prima alla seconda: perché si fa dipendere da soluzioni lontane e forse irraggiungibili la risposta a problemi che non possono attendere; perché mettendosi per ragioni politiche in conflitto con lo Stato e con i gruppi dominanti della società ci si priva del contributo politico ed economico che essi altrimenti darebbero alla soluzione dei problemi sociali; perché finalmente in questo modo s'introducono nell'ambito dell'associazionismo e magari di una singola associazione delle divisioni che rischiano di essere paralizzanti.

Ma questi ragionamenti, che apparentemente giustificano il rifiuto della politica, sfociano di fatto in una politica ben precisa, quella che riconosce come invalicabili le compatibilità del sistema economico e politico. Scelta indubbiamente legittima, ma che proprio per coerenza con l'impegno sociale, non bisognerebbe compiere per stanchezza, senza espressamente giustificarla.

Perché alle ragioni, certo rispettabili, che sfociano nel rifiuto della politica,se ne contrappongono altre, che fondano invece, per chi è impegnato socialmente, il dovere della politica. Combattere infatti il disagio e l'emarginazione significa rifiutarsi di considerarli fatti puramente naturali e quindi fatali, per risalire alle loro cause storiche: personali, familiari e sociali sia culturali sia strutturali. Significa quindi impegnarsi per eliminare queste cause e per realizzare le trasfor-

mazioni strutturali e culturali richieste da questa battaglia. Significa ancora elaborare un progetto di società coerente con tali esigenze. Significa infine assumere coraggiosamente i conflitti che tale impegno porta con sé. Ma appunto, che cos'altro significa fare politica?

Certo, accostando la politica con queste preoccupazioni si respinge decisamente il dualismo, abitualmente teorizzato e praticato, fra politica e morale. Si prospetta una concezione nuova della politica come strumento di realizzazione della giustizia e della solidarietà. Si annuncia, come primo e fondamentale cambiamento da introdurre nella società, quello riguardante la concezione stessa della politica.

S*econda ipotesi: La scelta degli emarginati come soggetti fornisce alla ricerca culturale e politica delle indicazioni di valore universale.*

Vorrei ora precisare la natura dell'impegno sociale, che intendo assumere come perno della ricerca politica: *la scelta degli emarginati come soggetti.*

Nel mondo variegato dell'associazionismo sociale, vorrei riferirmi specificamente a coloro che hanno compiuto espressamente questa scelta morale, educativa e politica, e che cercano di renderla operante nella loro vita quotidiana: a coloro cioè che considerano gli emarginati non solo come persone bisognose di amore, di solidarietà, di aiuto, ma anche e soprattutto come persone portatrici di valori e di potenzialità, che è necessario liberare.

Penso in particolare alle comunità di accoglienza che, come quella di Capodarco, tendono ad impostare la loro stessa vita interna in funzione di questa scelta fondamentale, coinvolgendo gli emarginati nella responsabilità non solo della loro personale educazione e terapia, ma anche della gestione comunitaria.

Assume quindi un'importanza decisiva, in questa prospettiva, la distinzione tra associazionismo assistenziale e partecipativo: sia per la profonda diversità degli atteggiamenti morali e degli orientamenti educativi che essi esprimono, sia, come cercheremo di mostrare, per le diverse implicazioni culturali e politiche delle loro rispettive opzioni fondamentali.

Mentre infatti l'assistenzialismo è omogeneo ad una società di classe, il movimento partecipativo, dove cioè gli emarginati vengono riconosciuti come soggetti, porta in sé una carica antagonista, e tende a mettere radicalmente in questione la nostra società.

La scelta degli emarginati come soggetti viene qui assunta non solo perché rappresenta un salto di qualità morale nel rapporto con gli stessi emarginati; ma perché rappresenta un salto di qualità su un piano più universale.

Essa segna infatti la qualità dell'amore, unendolo indissolubilmente al riconoscimento della libertà dell'altro.

Più ancora, coglie l'amore liberatore come un principio intellettuale, che illumina e feconda la ricerca. In questo senso il punto di vista degli emarginati come soggetti diventa il perno di una nuova cultura.

T*erza ipotesi: La cultura solidaristica, elaborata dal punto di vista degli emarginatii come soggetti, è antagonista e alternativa rispetto alla cultura dominante.*

La cultura liberaldemocratica, dominante in occidente, è individualista e competitiva, quindi discriminatoria ed emarginante. Rispetto ad essa, la cultura elaborata dal punto di vista degli emarginati come soggetti è antagonista ed alternativa. Antagonista ed alternativa, in altri termini, è la diversa normalità che essa tende ad instaurare. La domanda pertanto, cui stiamo cercando di rispondere "da che parte stai", non si riferisce solo all'azione, ma anche, inscindibilmente, alla cultura. Significa anche: Da che parte pensi? da che parte guardi il mondo? Il punto di vista degli emarginati come soggetti impone a chi lo assume seriamente sul piano intellettuale una radicale rimessa in questione della propria cultura anteriore, che rifletteva il punto di vista dei gruppi e dei popoli dominanti.

Una vera rivoluzione culturale; o, se si preferisce, una conversione.

Quarta ipotesi: il disagio e l'emarginazione sono conseguenze necessarie delle scelte

fondamentali iscritte nel nostro sistema sociale, di quelle in particolare che sono cristallizzate nelle strutture economiche e politiche.

Quanto dire che approfondire le cause del disagio e dell'emarginazione significa approfondire la contraddizione tra il sistema capitalista e una scelta di campo per gli emarginati come soggetti. Sviluppare dal punto di vista degli emarginati l'analisi e la critica del sistema, che Marx aveva elaborato dal punto di vista del proletariato. Denunciare la logica emarginante di un sistema imperniato sul diritto del più forte.

Un'analisi ed una critica " dal punto di vista degli emarginati" non saranno primariamente tecniche ma etiche: imperniate cioè sulla centralità della persona e in particolare delle persone più deboli. Questa critica per altro non colpisce solo il capitalismo, ma anche il socialismo,nella misura in cui in esso continua a prevalere il diritto del più forte.

Quinta ipotesi: L'associazionismo sociale e il volontariato se non fanno esplodere questa contraddizione, possono essere decisamente funzionali al sistema, sul piano economico, politico, culturale, educativo.

Ciò si verifica inevitabilmente per le associazioni di tipo assistenziale, la cui logica non contraddice quella dei sistemi di dominio. Ma può accadere anche per associazioni di tipo partecipativo, quando esse evitano di fare esplodere una contraddizione che pure esiste. Rimane quindi per molte di esse da chiarire se intendano accettare questa funzione come contropartita di contributi economici e di appoggi politici, o se intendano rifiutarla,.e nel secondo caso, quali sarebbero le conseguenze operative?

Sesta ipotesi: La " diversa normalità", la " nuova cittadinanza", l'impegno per il cambiamento che l'associazionismo sociale e in particolare il volontariato si propongono di realizzare portano in sé una tensione utopica, l'esigenza cioè di tradursi in un progetto globale di società, elaborata dal punto di vista degli emarginati, e che offra a tutti la possibilità di esprimersi con libertà e creatività.

Dico che si tratta di una prospettiva utopica, perché non siamo in grado di garantire con certezza la riuscita di questo progetto, e neppure la sua possibilità; si tratta, in altri termini , di un progetto formulato (a differenza di quanto riteneva di poter fare il " socialismo scientifico" indipendentemente dalle analisi scientifiche, anche se tali analisi può stimolare e suscitare.

Si tratta però di un'utopia che non distoglie dalla ricerca scientifica, ma la suscita e la stimola. Di un'utopia che non si toglie dall'azione concreta nel quotidiano, ma libera energie e creatività. Di un'utopia quindi che interviene come ipotesi storica feconda, come scommessa esistenziale, che coinvolge coloro che la fanno propria in una grande avventura storica.

Settima ipotesi: Il volontariato e l'associazionismo sociale possono a determinate condizioni diventare soggetti di un'alternativa politica.

Tuttavia la realizzazione di questa possibilità non è scontata, perché si tratta di condizioni assai esigenti, e cioè: a) che essi assumano il punto di vista degli emarginati come soggetti, ne facciano la loro prospettiva centrale ed unificante,e ne traggano coraggiosamente tutte le conseguenze; b) che siano consapevoli della portata universale e radicalmente innovativa di questo punto di vista; c) che rifiutino decisamente di essere strumentalizzati a servizio del sistema, e quindi facciano esplodere le contraddizioni tra di esso e la loro scelta di campo. Che elaborino con tutte le sue implicazioni politiche il progetto di " diversa normalità" e di "nuova cittadinanza".

Ottava ipotesi: la scelta degli emarginati come soggetti esige una scelta pedagogica, nel senso dell'educazione liberatrice.

La scelta degli emarginati come soggetti esige un'impostazione educativa capace di formare le persone come soggetti, responsabili della propria vita, della comunità di cui sono membri dell'intera società. Soggetti capaci di fare della condivisione liberatrice una scelta di vita e anche di lotta. Capaci quindi di mettere in questione l'individualismo della cultura dominante e di contribuire attivamente alla costruzione di una cultura e di una società alternative, imperniate sulla libertà e la solidarietà.

Per questo la scelta degli emarginati come soggetti colloca l'associazionismo sociale dalla parte dell'educazione liberatrice; di questo grande movimento cioè che in Italia, in America Latina in tutto il mondo sta formando i veri soggetti dell'alternativa.

Riferendomi ad una discussione sviluppatasi nell'ambito del convegno in tema di "fine delle ideologie" che per l'educazione popolare liberatrice il pensare in grande è una condizione essenziale per operare seriamente nel piccolo dal punto di vista degli emarginati, che d'altro lato l'operare nel piccolo è una essenziale condizione di credibilità per il pensare in grande.

Nona ipotesi: La scelta degli emarginati come soggetti, coerentemente assunta, impone una presa di partito internazionalista dalla parte dei popoli oppressi contro gl' imperi.

La solidarietà con gli emarginati è di sua natura universalistica. Investe cioè tendenzialmente tutti gli emarginati della terra: le classi e i gruppi sociali subalterni, i disoccupati, le razze disprezzate, i popoli colonizzati, le minoranze etniche, i lavoratori immigrati. Emarginate nel mondo di oggi non sono solo consistenti minoranze, ma anche grandi maggioranze, come in particolare le masse del terzo mondo o le donne di tutto il mondo.La scelta di campo quindi,che anima l'impegno e la battaglia dell'associazionismo sociale non può rimanere entro i confini del nostro paese, ma ci impone di schierarci nel conflitto fondamentale della nostra epoca, quello che oppone il Nord al Sud del mondo, che oppone cioè gli imperi ai popoli oppressi. La tensione utopica, che ispira le nostre lotte sociali, travalica anch'essa l'orizzonte della nostra società, e ci spinge ad immaginare, dal punto di vista degli emarginati, un nuovo ordine mondiale e ad impegnarci per realizzarlo. Non è quindi pensabile, in tale prospettiva, una comunità di accoglienza che non sviluppi sistematicamente al suo interno e nella sua area d'influenza delle iniziative di solidarietà con le lotte di liberazione del Terzo Mondo. Intendendo questa solidarietà non come l'appoggio ad una causa giusta, e lontana, ma come il naturale coinvolgimento in una causa che è la nostra, che fa parte delle nostre ragioni di vivere e di morire.

Decima ipotesi la scelta per gli emarginati come soggetti impone nei prossimi anni all'associazionismo sociale un impegno deciso per un progetto di Europa alternativo a quello dei mercanti.

L'Europa dei mercanti, che avanza, è un'area dove i forti diventeranno sempre più forti, i deboli saranno sempre più deboli ed emarginati. Essa sarà più forte, più avanzata, più moderna, ma anche più discriminatoria ed emarginante di quella attuale.In essa il potere sarà più concentrato, più accentuati saranno i rapporti di dominio, più agguerrita la competizione, quindi più violenta l'emarginazione dei deboli, e più sanguinoso lo sfruttamento del terzo mondo.

Di fronte a questa scalata della violenza, mascherata come "progresso", "modernizzazione", "mondializzazione" è urgente suscitare su scala nazionale, europea, mondiale, un'esplosione di coscienza, un'ondata tumultuosa d'indignazione, che si trasformi il più rapidamente possibile in mobilitazione, in progetto, in solidarietà, in speranza.

Se questo è vero, non è pensabile che l'area del volontariato e dell'associazionismo sociale rimanga estranea al dibattito ed alla battaglia sul progetto Europa, dibattito e battaglia in cui si decide il destino di milioni di emarginati di Europa e di tutto il mondo. E' già troppo tardi? Forse non ancora, ma bisogna fare presto.

Conclusione.

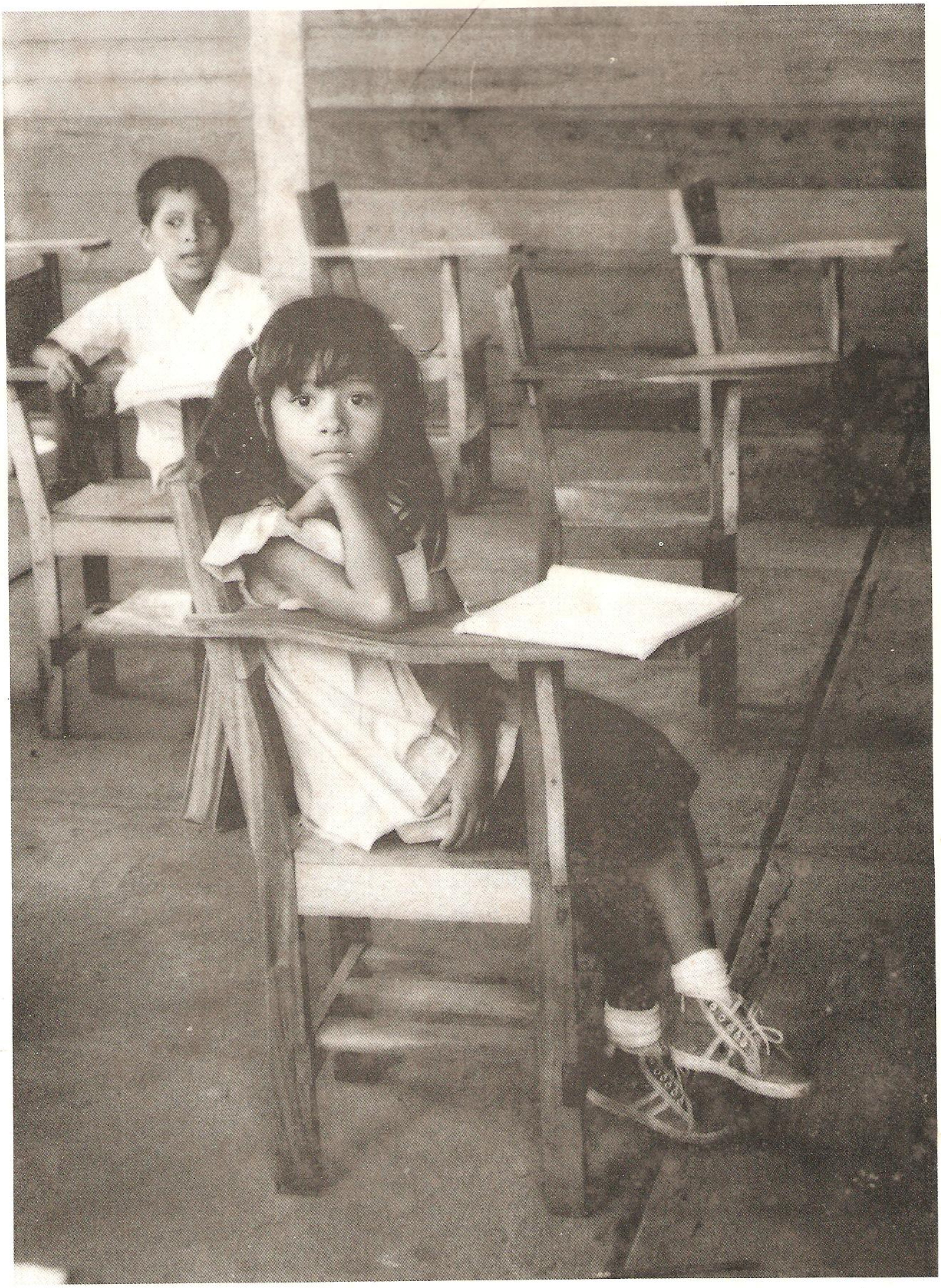
Queste indicazioni di ricerca vogliono essere un contributo per rispondere alla domanda di fondo del convegno: "da che parte stai?". Forse quando l'abbiamo letta per la prima volta, nei testi di convocazione, abbiamo pensato che per noi la risposta era scontata: " sto dalla parte degli emarginati". Suppongo però che questo convegno, e magari anche questo intervento, ci stiano complicando la vita. Lo suppongo e lo spero.

Perché stare dalla parte degli emarginati non è facile. è una scelta esigente ed impegnativa, che cambia tutto. C'impegna ad elaborare tutta una nuova cultura, muovendo contro corrente, ed a lottare per diffonderla. C'impegna ad elaborare tutto un progetto di società e di mondo nuovo,ed a lottare per realizzarlo. Una scelta terribilmente esigente quindi, fortemente utopica, ma che vale la pena di assumere.

Perché viverla coerentemente significa contribuire a ridare senso alla storia, che,abbandonata al diritto del più forte, rischia di non averne più nessuno. Perché viverla con tutti i suoi rischi e i suoi conflitti significa riempire di senso la nostra vita personale: i suoi giorni più luminosi ed anche le sue notti più buie.

OGNI SETTIMANA IN EDICOLA

CENTO PAGINE DI LIBERTÀ



CAMPAGNA DI SOTTOSCRIZIONE AL FRENTE SANDINISTA
C/C postale N. 7778906 intestato a:
DEMOCRAZIA PROLETARIA via Farini n. 62 - 00185 Roma
intestando la causale: "SOTTOSCRIZIONE NICARAGUA"